Gemeinfaßliche Darstellung

des

Fichteschen Systems

und der

daraus hervorgehenden Religionstheorie.

---

von

J. B. Schad,

Doktor der Philosophie in Jena, ehemals Benediktiner und Professor der Philosophie zu Banz.

Erster Band.

Erfurt

in der Henningsschen Buchhandlung

1800.

STAATS-
UNIVERSITÄT
LEIPZIG

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Vorrede.

Wenn ich gegenwärtige Darstellung der Fichteschen Philosophie gemeinfaßlich nenne, so will ich dadurch keinesweges behaupten, daß sie von jedem der nur lesen gelernt hat, von dem hohen, und niederen Pöbel überhaupt, verstanden werden könne. Die Philosophie, als solche, kann in diesem allgemeinen Sinne nie faßlich, und eigentlich populär werden, am wenigsten die Fichtesche, welche die abstrakteste ist, die je war, indem sie über alle Erfahrung hinausliegt, und, ehe man sie ganz, oder wenigstens in Be-

treff ihrer wesentlichen Punkte gefaßt hat, durch eine natürliche, wenn ich mich so ausdrücken darf, optische Täuschung des Verstandes aller Erfahrung zu widersprechen scheint, ob sie gleich ihrem Wesen nach für den vertrauten Kenner derselben die einzige ist, die nicht nur mit der ganzen Erfahrung auf das vollkommenste übereinstimmt, sondern auch dieselbe auf eine einzig mögliche Art begründet. Es liegt schon in der Natur der Philosophie, daß sie nie populär werden kann. Daher ist jede vorgebliche Popularphilosophie nichts weniger, als Philosophie. Jeder eigentlich philosophischen Schrift kann mit Recht von dem Verfasser als Motto vorausgesetzt werden, was der Dichter sagt: *Odi profanum vulgus, et arceo.*

In Ansehung gegenwärtiger Schrift behaupte ich nur, daß sie für diejenigen gemeinfaßlich seyn werde, die schon im Nachdenken über philosophische Gegenstände geübt, mit einem von gewissen Lieblingsvorurtheilen freyen, nur Wahrheit suchenden, aufmerksamen Geiste dieselbe lesen werden. Für solche Leser habe ich, wie ich hoffe, gewiß nicht vergebens geschrieben. Meine Absicht ist schon in gewisser Rücksicht erreicht, wenn sie durch diese Anleitung nur in den Stand gesetzt werden, den Punkt, von welchem die Fichte-

sche Philosophie ausgeht, und das Ziel, wohin sie führt, richtig zu fassen, wenn sie auch auf dem Wege zu demselben in manche Gegenden gerathen sollten, wo ihnen noch manches dunkel wäre, und wo sie sich noch nicht hinreichend orientiren könnten. Denn man darf nur den Anfangs- und Endpunkt dieser Philosophie richtig gefaßt haben, um einzusehen, daß sie von höchster Wichtigkeit ist, indem sie gerade diejenigen Wahrheiten, die der Menschheit ewig heilig seyn werden, an welchen ihre ganze Würde und ihr höchstes Interesse hängt, auf eine einzigmögliche Art begründet; und daß sie folglich das ernsthafteste, und anhaltendste Studium von allen denen verdient, die durch irgend einen Zufall über den Gesichtskreis des gemeinen Menschensinnes hinausgetrieben, über die Wahrheit der Aussagen desselben zu zweifeln anfangen, und darüber Rechenschaft fodern. Wer in der Geisteskultur noch nicht so weit vorgerückt ist, daß sich ihm in Absicht auf die Möglichkeit der Erfahrung, oder alles dessen, was in seinem Bewußtseyn vorgeht, unabweisliche Zweifel aufdringen; wer die Schwierigkeiten wenigstens noch nicht dunkel fühlt, die nothwendig statt finden, wenn man den Vorstellungen von Gegenständen, oder den individuellen Bestimmungen des Bewußtseyns, über welches man schlechterdings nicht hinausdringen, und bis

einem absoluten Seyn vordringen kann, Realität zu-
sichern will; kurz, wer noch die Realität der Dinge an
sich für unwiderlegbar hält, die unser Gemüth affici-
ren, und dadurch die Vorstellungen hervorbringen, oder
wenigstens den Stoff zu denselben abliefern sollen, der
ist, so lange er in dieser Geistesstimmung bleibt, zur Philo-
sophie gar noch nicht fähig. Es fehlt ihm der innere
Sinn zur philosophischen Ansicht der Dinge. Für sol-
che Leser behaupte ich keinesweges, gemeinfaßlich ge-
schrieben zu haben. Dies vermag schlechterdings kein
Philosoph, wenn er auch vom Himmel gestiegen, wenn
er selbst der Erzengel Gabriel wäre (aber nicht der-
jenige, der sich unlängst auf eine des Satans würdige
Art vernehmen ließ). Für jene Leser hat die Fichte-
sche Philosophie auch nicht einen einzigen Berührungs-
punkt gemein. Für sie ist alles baarer Unsinn, was
nur immer, den Prinzipien derselben gemäß, gesagt
werden mag, wenn es auch auf die lichtvolleste Art ge-
sagt würde. Das Bestreben, auf die oben bestimmte
Art für gewisse, der Wahrheit empfängliche, Leser ge-
meinfaßlich zu schreiben, bestimmte auch in dieser Dar-
stellung die Ordnung der Gedanken, und die Schreib-
art. Ich schlug den Weg eines freyen, von den Fes-
seln des Systems entbundenen, Räsonements ein, da-
mit mir der Leser um so leichter folgen, und das Ziel

auf

auf welches alles hinausläuft, um so ungehinderter ins Auge fassen, und verfolgen könnte.

Vielleicht wird diese Darstellung manchem vertrauten Kenner der Fichteschen Philosophie zu weitschweifig, und mit unnützen Wiederhollungen überladen zu seyn scheinen. Aber wer sich in die Denkart derjenigen zu versetzen weiß, die mit dem transcendentalen Standpunkte noch gänzlich unbekannt sind, und wer daher die Schwierigkeiten kennt, mit welchen sie zu kämpfen haben, bis sie sich auf denselben erheben, und darauf behaupten können, der wird mir auch, wie ich hoffe, eingestehen, daß man auf Eleganz, auf philosophische Kürze, und Präcision Verzicht leisten müsse, wenn man solchen Lesern verständlich werden will. Die natürliche Ueberzeugung des Menschen, und Ansicht der Dinge ist nothwendig dogmatisch. Die absolute Form des Bewußtseyns fodert, daß in unsern Vorstellungen immer ein Subjektives, und Objektives unterschieden, und auf einander bezogen werde. Auch sogar wenn sich das vorstellende Subjekt selbst vorstellet, muß es sich nach jenem Gesetze als etwas von sich selbst Verschiedenes, als Objekt, das als solches dem Subjekte entgegengesetzt ist, vorstellen. Wir können nie über das nothwendige Bewußtseyn hinaus, um bis zu den

Dingen, die, wie es uns dünkt, unabhängig von unserm Bewußtseyn existiren, vorzudringen, und durch Vergleichung derselben mit unsern Vorstellungen zu erfahren, ob und inwieferne den letzteren Realität zukomme, oder nicht. Der Grund des Glaubens an die Realität der unsern Vorstellungen entsprechenden Gegenstände ist weiter nichts, als ein sich uns mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdringendes Bewußtseyn. Die Dinge, die uns unabhängig von unserer Vorstellung zu existiren scheinen, sind weiter nichts, als ein reflektirtes Bewußtseyn, ein Bewußtseyn des ursprünglichen Bewußtseyns, oder ein Bewußtseyn, das sich selbst zum Objekt wird. Dieses nothwendige, reflektirte Bewußtseyn ist das Objekt, welches der gemeine Menschensinn als unabhängig von uns, als Ding an sich, außer sich versetzt, und nach diesem Standpunkte versetzen muß. Auf dieses reflektirte Bewußtseyn (Objekt, Ding) wird aufs neue reflektirt, und so scheint nothwendig unser Erkenntnißvermögen durch das Objekt bestimmt zu werden, obgleich das Objekt nur durch das Erkenntnißvermögen ursprünglich bestimmt wird.

Dies ist die optische Täuschung des Verstandes, die uns nicht nur angebohren ist, sondern die auch immer-

merwährend, seitdem wir zum Bewußtseyn gekommen sind, unterhalten, und stets fester begründet wurde, und der folglich Niemand ausweichen kann. Dies ist auch der Grund, warum der Mensch so schwer auf den transcendentalen Gesichtspunkt zu erheben ist, und warum er, wenn er auch denselben schon zum Theil gefaßt hat, anfangs immer wieder auf den des Dogmatismus zurücksinkt. Daher ist es für den Schriftsteller, der in diesem Fache verstanden zu werden wünscht, schlechterdings nöthig, daß er das, was den transcendentalen Gesichtspunkt zu fixiren scheint, von Zeit zu Zeit, in verschiedenen Verbindungen, und Wendungen wiederhole, damit der Leser, der, ehe man sichs versiehet, zur dogmatischen Ansicht der Dinge herabzusinken pflegt, immer wieder aufs neue zu dem Gesichtspunkte der wahren Philosophie empor gehoben werde. Wer dies bedenket, wird mich, wie ich hoffe, keiner zwecklosen Weitschweifigkeit, und unnützen Wiederholungen beschuldigen. Im zweyten Theile werde ich mich schon präciser ausdrücken können.

Nur dann, wenn einmal Fichte allgemein wird verstanden seyn, wird sich sein System mit der erfoderlichen Präcision, Eleganz, und Form vortragen lassen.

Sehr schätzbar ist mir die Gefälligkeit, die mir Fichte dadurch erwiesen hat, daß er, ehe er nach Berlin abreisete, diejenigen Bogen meines Manuscriptes überlas, in welchen gerade das Wichtigste seines Systemes, nämlich die Grundlage desselben, dargestellt ist, wofür ich ihm hier öffentlich danke. Noch schätzbarer aber ist mir das Urtheil, das er darüber gefällt hat, kraft dessen er mir bezeugte, daß sein Sinn auf das richtigste dargestellt sey, und daß er folglich in Absicht auf den Inhalt auch nicht ein Wort aussetzen könne. Unter der Voraussetzung einer gehörigen Vorsicht im Schließen (deren ich mir bewußt bin), kann ich also sicher seyn, nichts in dieser Schrift behauptet zu haben, das dem Geiste der Fichteschen Philosophie entgegen wäre.

Einleitung.

Nichts beweiset die Geistlosigkeit unseres sogenannten philosophischen Jahrhunderts überhaupt, und die blinde Nachbetung der Kantianer insbesondere deutlicher, und auffallender, als der neueste Vorfall in Betreff der Fichteschen Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung in dem philosophischen Journal, herausgegeben von Herrn Fichte und Niethammer, und dann der dadurch veranlaßten Appellation gegen die Anklage des Atheismus von Herrn Fichte. Kants Kritik der Vernunft existirt schon bis anderthalb Jahrzehnd, und es war noch Niemanden weder unter den zahlreichen philosophischen, noch theologischen Sekten auch nur im Traume eingefallen, den Stifter der kritischen Philosophie atheistischer Aeußerungen zu beschuldigen, obschon derselbe nicht nur eben das, was Fichte in jenen beyden Schriften behauptet, und

was man als einen Beweis seines Atheismus gelten lassen will, gesagt, sondern offenbar seiner ganzen Philosophie zum Grunde gelegt hat. Denn es ist unläugbar, daß Kant die theoretische Vernunft von der praktischen schlechterdings abhängig gemacht, und insbesondere der erstern in dem Gebiete der übersinnlichen Welt nicht einen Fußbreit Landes eingeräumt, und folglich ihr das Vermögen, in derselben irgend etwas zu bestimmen, absolut abgesprochen habe.

Daß ferner eben dieser Philosoph die aus jenem Grundsatze fließende Behauptung, daß die durch die Kategorien a priori bestimmten Prädikate der Dinge bloß auf die Gegenstände der sinnlichen, keinesweges aber der übersinnlichen Welt anwendbar seyen, — eine Behauptung, um welche sich seine ganze Philosophie drehet — das ist so weltkundig, daß es auf allen Dächern von den Kantianern gepredigt, und von den Antikantianern bestritten wird. Daß nun in der Tafel der Kategorien unter anderm Substanzialität, Causalität, Existenz — vorkommen, weiß wieder jeder, der seit der Erscheinung der Kritik in Absicht auf philosophische Untersuchungen nicht ganz, und für immer geträumet hat.

Diese Behauptung Kants kann, seiner Voraussetzung gemäß, doch wohl, wenn man davon auch nur die nächste Anwendung auf Gott macht, nichts anders

heißen,

heißen, als: da Gott nur als ein übersinnliches Wesen gedacht werden kann, so läßt sich von ihm im eigentlichsten Verstand nicht sagen, er sey Substanz, Ursache der Sinnenwelt, er existire u. s. f.

Man sollte glauben, es gehöre gar kein ausgezeichneter Tiefsinn und Scharfblick, sondern nur die gemeinste Verstandeskultur eines Anfängers in der Philosophie dazu, um jene Anwendung zu machen; ja es sey schlechterdings unmöglich, daß dieselbe irgend einem Menschen entgehen könne, der nur die Worte Kants verstanden hat.

Allein es gehört unter die neuesten, und unerhörtesten Wunder, die in unsern Tagen auf dem Gebiete der Philosophie geschehen, daß jene Anwendung dennoch ein tiefes Geheimniß blieb, und zwar — was das auffallendste dabey ist — zweyen entgegengesetzten Partheyen, das von eine allen Scharfsinn aufbot, um das kantische System durch Aufspürung aller scheinbaren Parodoxien und Verstöße gegen hergebrachte Grundsätze möglichst gehässig zu machen, und zu verdrängen; die andere aber, um durch Ergründung desselben in allen seinen Theilen, durch einen leichten Ueberblick über das Ganze, durch eine lichtvolle Darstellung, und fruchtbare Anwendung auf alle Gegenstände des menschlichen Wissens, und vorzüglich auf Moral und Religion — es, so viel, als möglich ist, allgemein geltend zu machen, und jedermann, der

sich nur einigermassen durch Denkkraft vor dem großen Haufen auszuzeichnen wünscht, unter die Fahne der Kritik anzuwerben.

Es war noch nie der Fall, so lange philosophirt wird, daß in Betreff irgend eines philosophischen Systems so viel *pro* und *contra*, und zwar in so kurzem Zeitraum geschrieben, und in einem so marktschreyerischen Tone dem Publikum angedrungen wurde, als es seit der kantischen Periode geschehen ist. Man sollte billig glauben, daß nun alle Geheimnisse der Weisheit, und Thorheit, die nach der Versicherung beyder Theile in der Kritik verborgen liegen sollen, auf das deutlichste entdeckt, und der Welt ohne Hülle dargestellt wären. Daß aber der große Haufe der Kantianer sowohl, als Antikantianer nicht einmal noch bis zum Buchstaben B der Kritik vorgedrungen sey, sondern noch den Kopf über A zerbreche, und daß es folglich weiter nichts, als die seltenste Großsprecherey sey, wenn man von allen Seiten her versichert, daß man den Sinn der Kritik vollkommen lesen, und andern verständlich machen könne, das erhellet Sonnenklar aus der neuesten Thatsache, daß man nicht einmal fähig war, von Kants Behauptung in Betreff der Kategorien die nächste, unmittelbarste Anwendung auf Gott zu machen. Der Beweis davon liegt handgreiflich am Tage. Denn sobald Fichte auftrat, und in den oben genannten Schriften jene Anwendung machte, so ließ sich sogleich von verschiedenen Seiten her

ein

ein wildes Geschrey von Kantianern und Antikantianern, die sich nun mit einander verbanden, vernehmen mit dem Innhalt, daß Fichte ein Atheist sey, daß man folglich seine Schriften vertilgen, und ihm selbst das Handwerk legen müsse.

Gegen diesen Vorwurf suchte sich Herr Fichte durch seine Apellation zu vertheidigen. Aber ob er sich gleich alle Mühe gegeben hat, in dieser Schrift seine Gedanken so deutlich und faßlich vorzutragen, daß er wenigstens bey denkenden Männern allen gefährlichen Mißverstand zu entfernen hoffen konnte, so wurde er dennoch auch hier so jämmerlich, und beynahe allgemein mißverstanden, daß, wie aus den verschiedenen Gegenschriften erhellet, man nicht einmal von weitem ahndete, worin der Geist der Fichteschen Philosophie, und seiner darauf beruhenden Religionstheorie bestehe.

Da nun dieser Streit von höchster Wichtigkeit ist, indem er theils den letzten Grund unseres gesammten Wissens, theils den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung betrift, so würde derienige ganz gewiß sich ein nicht geringes Verdienst um das denkende Publikum erwerben, der durch eine faßliche, nach seiner eignen Ansicht dargestellte Erläuterung der vorzüglichsten Sätze, worauf Herrn Fichte's philosophisches System überhaupt, und seine Religionstheorie insbesondere beruhet, die Mißverständnisse wenigstens in so weit zu berichtis-

richtigen sich bestrebte, daß man doch größtentheils wüßte, worüber denn eigentlich gestritten werde, worin sich das Fichtesche System von den übrigen vorzüglichsten Systemen, welche die philosophirende Vernunft zur Begründung des menschlichen Wissens von jeher ausgedacht hat, auszeichne, was es unter denselben für einen Rang behaupte; ob insbesondere seine Religionstheorie wirklich so gefährlich sey, als man glaubt, und ob der ganze darüber erhobene Streit das Wesen der Religion, oder nur eine neue philosophische Ansicht dessen, was der gesunde Menschenverstand, durch dunkle Gefühle geleitet, hierüber schon längst ausgesagt hat, betreffe. Würde noch dabey gezeigt, daß das Fichtesche System unter allen das einzige sey, welches den Foderungen der Vernunft in aller Rücksicht Genüge leiste, so daß sich nun durch dasselbe die wichtigen Fragen, deren Beantwortung jedes philosophisches System beabsichtigen muß, auf eine allgemein gültige Art beantworten lassen; daß in jedem andern Systeme, wenn man consequent verfährt, alle Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, alle Freyheit des Willens, folglich alle Moralität der Handlungen, alle Aussicht in ein besseres Leben, aller Glaube an Gott aufgehoben, und nur in jenem hinreichend begründet werde: so würde wenigstens derjenige Theil des Publikums, der das große Gewicht aller jener Gegenstände, zu deren Untersuchung der menschliche Geist früh oder spät nothwendig hingetrieben wird, lebhaft fühlt, und den Glauben an die Würde der Menschheit nicht aufgeben

kann, ein solches Unternehmen mit dem lebhaftesten Dank belohnen, indem ihm auf solche Art theils der einzig richtige Weg gezeigt würde, auf welchem die Vernunft in Betreff ihrer wichtigsten Angelegenheiten, die sie nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, nach so vielfältigen Verirrungen, in welche sie sich seit Jahrtausenden verwickelt hatte, endlich zum erwünschten Ziele, zur Harmonie mit sich selbst, käme; theils demselben der große Denker nach seinem wahren Werthe kennbar gemacht würde, der ausgerüstet mit einer außerordentlichen Geistesstärke die Bahn, für welche ein anderer ebenfalls in der Geschichte der Philosophie unvergeßlicher Mann bedeutende, aber allgemein mißverstandene Winke gegeben hatte, bis zu jenem höchst erfreulichen, für die ganze Menschheit segenreichen Ziele selbst gebrochen, und zuerst daselbst angelangt ist, wo die philosophirende Vernunft seit Jahrtausenden anzugelangen sich vergebens aus allen Kräften bestrebt hat. Diesen edeldenkenden Freunden der Wahrheit und der Menschheit wird es höchst interessant seyn, das hohe Verdienst des Mannes nach Gebühr kennen, und schätzen zu lernen, den die von Partheysucht und andern unedlen Leidenschaften freye Nachwelt anstaunen und segnen wird, der aber mit allen großen Männern, die durch die Fackel der Wahrheit verjährte Lieblingsvorurtheile niederzuschlagen sich bestrebten, das gemeinschaftliche Loos hat, daß er größtentheils von seinen Zeitgenossen verkannt, gelästert, gehaßt und verfolgt wird.

Ueberzeugt, in den Geist der Fichteschen Philosophie eingedrungen zu seyn, habe ich mich entschlossen, dem besser denkenden Publikum, dem es nicht an der Ausführung irgend eines selbstsüchtigen Planes, sondern nur daran gelegen ist, daß Wahrheit und Recht ans Licht komme, und das daher aufrichtig wünschet, in Betreff der Philosophie und Religionstheorie des Herrn Fichte hinreichenden Aufschluß zu erhalten, nach meiner eignen Ansicht die vorzüglichsten Grundsätze, worauf dieselbe beruhet, und Resultate, wohin sie führet, so faßlich, als es mir möglich, darzustellen. Sollte mir meine Absicht auch nur in so fern gelingen, daß man die Wichtigkeit dieser Philosophie einsehen zu lernen anfange, und dann in Betreff einer der Menschheit höchst wichtigen Sache, dergleichen der Glaube an die Gottheit ist, — richtige Begriffe über des Herrn Fichte religiöse Ueberzeugungen erhalte, und bestimmt wisse, worüber denn eigentlich gestritten werde: so würde ich mich schon glücklich schätzen, und für das bessere Publikum ein nicht geringes Verdienst erreicht zu haben glauben.

Ich habe dabey kein anderes Interesse, als jenes der Wahrheit. Wenn mir meine Absicht gelingt, daß ich verstanden werde, so werden mir zwar die Guten und Edeln, denen es nicht gleichgültig seyn kann, ob ein Mann, wie Herr Fichte ist, verstanden oder mißverstanden werde, verdanken; aber jene, deren Interesse es fodert, daß Herr Fichte für einen wirklichen Atheisten

angesehen werde, werden mir nicht nur schlechten Dank wissen, sondern vielleicht ihre Verfolgungssucht auch auf mich erstrecken. Aber ich habe schon lange gelernt, solche Menschen, welche es für ein Verbrechen ansehen, wenn man ihren Vorurtheilen nicht blinden Beyfall giebt, — nicht zu scheuen, sondern zu verachten. Meine Absicht ist es hier keineswegs, geradezu Herrn Fichte zu vertheidigen: dies ist seine eigne Sache. Er wird sich auch gewiß auf die befriedigendste Art zu vertheidigen wissen bey allen denen, die nur die Mühe auf sich nehmen wollen, in sein System einzudringen, und es nach seinem wahren Gehalt kennen zu lernen. Dieses Verständniß zu erleichtern, ist einzig der Zweck, den ich mir bey dieser Schrift vorgesetzt habe. Hat man nur einmal Herrn Fichte in den Hauptpunkten richtig gefaßt, dann kann ich das Urtheil über ihn jedem überlassen, der ihn gefaßt hat. Sollte es sich am Ende ergeben, daß seine Philosophie so wenig auf Atheismus führe, daß sie vielmehr denselben auf eine einzig mögliche Art entferne, die Religion auf unerschütterlich feste Gründe stütze, sie in ihrer Reinheit herstelle, und sie vor allen Verunstaltungen des Aberglaubens sowohl, als vor den Angriffen des Unglaubens für immer verwahre, so würde nicht blos die gute Sache der Menschheit gewinnen, welche den Glauben an Gott nicht aufgeben kann, ohne ihre ganze Würde aufzugeben; sondern man würde auch der Person desjenigen Gerechtigkeit wiederfahren lassen, den man nur durch den gröbsten Mißverstand des

Atheismus beschuldigen konnte. Mir ist es hier bloß um die gute Sache, die Herr Fichte vertheidigt, nicht aber um seine Person zu thun. Ihm selbst, dem Edlen, und Verkannten, ist mehr an jener, als an dieser gelegen. Welcher Unpartheyische kann ohne Rührung folgende Stelle in seiner Apologie S. 12. lesen? „Der Erfolg „für meine Person ist mir ganz gleichgültig. Ich weiß „es, und fühle es mit herzerhebender Gewalt, meine „Sache ist die gute Sache; aber an meiner Person ist „nichts gelegen. Unterlieg ich in diesem Kampfe, so bin „ich zu frühe gekommen, und es ist der Wille Gottes, „daß ich unterliegen sollte; er hat der Diener mehrere, „und er wird, wenn seine Zeit kommt, die Sache, die „seine eigne Sache ist, ohne allen Zweifel siegen las„sen. — — Unter den Ruinen der Wahrheitsmärty„rer hat von jeher höhere Freyheit und Sicherheit für „die Wahrheit gekeimt. In einem jeden Zeitalter ist die „größere Menge unwissend, verblendet, und gegen neue „Belehrungen verstockt. Jedes Zeitalter würde das Ver„fahren der vorhergehenden gegen diejenigen, welche als„te Irrthümer bestreiten, in allen Stücken nachahmen; „wenn man sich doch nicht zuweilen schämte, selbst zu „thun, was man nur so eben an den Vorfahren laut ge„mißbilligt hat. Die Zeitgenossen Jesu errichteten den „Propheten Denkmäler, und sagten: Wären sie in un„sern Tagen gekommen, wir hätten sie nicht getödet; „und so thut bis auf diesen Augenblick jedes Zeitalter „an den Märtyrern der vorhergehenden. Jedes hat da-

„rin

„rin ganz recht, daß es dieselben Personen, wenn „sie wieder kämen, nicht verfolgen würde, indem diese „ja nun größtentheils ihre untrüglichen Heiligen gewor„den sind, sie verfolgen jetzt nur die, welche jene nicht „für untrüglich anerkennen wollen: aber darin muß „man ihnen Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß sie es „doch allmählich mit mehrerer Bedenklichkeit, und mit „besserm Anstande thun lernen. — — Selbst, wenn „ich gewiß wissen könnte, daß ich bestimmt sey, die un„zähligen Opfer, welche schon für die Wahrheit fielen, „um Eines zu vermehren, so müßte ich doch noch meine „letzte Kraft aufbieten, um Grundsätze in das Publikum „bringen zu helfen, welche wenigstens diejenigen sichern, „und retten könnten, die nach mir dieselbe Sache ver„theidigen werden.“

Ich war nie ein Schüler des Herrn Fichte. Aber das Studium seiner Philosophie war mir Sache des Herzens. Nicht die Begierde, Parthey zu machen, oder in der philosophischen Kaste Aufsehen zu erregen, so wie es heut zu Tage unter denen, die sich dem Studium der Philosophie widmen, Mode geworden ist, sondern blos die Liebe zur Wahrheit, und das heiße Verlangen, die Kleinodien der Menschheit wenigstens für mich zu retten, mitten unter dem Sturme der Verfolgung, dem ich unter feindseligen Mönchen unaufhörlich ausgesetzt war, unwandelbare Ruhe der Seele zu finden, und mit mir selbst vollkommen Eins zu werden — das trieb mich in

meiner

meiner Mönchszelle zu dem ernsthaften Studium der geistvollen Schriften eines Mannes hin, der zwar ein Verehrer Kants, aber frey von aller Nachbetung, durch Selbstkraft sich seine eigne Bahn brach, und die großen Ideen desselben zu einem harmonischen Ganzen verarbeitete; eines Mannes, dessen unser Zeitalter vorzüglich bedürfte, um aus dem neuen Labyrinth von Verirrungen zu kommen, worein es ein gänzlich mißverstandener Kriticismus verleitet hatte.

Um in den Geist der Fichteschen Schriften tiefer einzudringen, als es vielleicht manchen an Scharfsinn und Gelehrsamkeit mir weit überlegenen Männern gelang, dazu war meine Lage als Mönch mir günstiger, als man dem ersten Ansehen nach glauben sollte.

Ich hatte das Unglück, gleich in den ersten Jahren meines Klosterlebens in die Schlingen des widersinnigsten Mysticismus zu gerathen. Die schrecklichste Geistesverwirrung und Entzweyung mit mir selbst war die Folge davon. Mit Schaudern denk' ich noch zurück an diesen höchst unseligen Zustand, der eine wahre Hölle war, und wovon ich schlechterdings unfähig bin, eine Schilderung zu machen. Je größer und lebhafter der Eifer war, der mich für das Wahre und Gute überhaupt entflammte, desto unausstehliger war für mich die Qual, zu sehen, daß ich immer weiter von dem wahren Ziele zurück kam, und statt Ruhe der Seele zu erhalten, immer schauervol-

leren

leren Geistesstürmen ausgesetzt wurde. Aengstlich kroch ich, so zu sagen, durch alle Schlupfwinkel des mönchischen Aberglaubens, um nur einige Ruhe und Erquickung wider meinen empörten Geist zu finden; aber vergebens. Ich verließ die Mystiker, und Asceten des Mönchthums, und nahm meine Zuflucht zu den Theologen der katholischen Kirche. Aber hier kam ich von dem Regen in die Traufe. Meine Verwirrung nahm immer mehr zu, je mehr ich mich bestrebte, durch das Studium der Theologie mit mir selbst in Uebereinstimmung zu kommen. Das fatale Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche heiligte jeden Unsinn, und verschloß mir, da es jeden noch so bescheidenen Zweifel als Ketzerey brandmarkt, allen möglichen Weg zur Wahrheit, und der davon abhängenden, seit vielen Jahren schon vergebens mit größter Sehnsucht gewünschten Gemüths- und Gewissensruhe.

Als ich auch hier keinen Frieden erhalten konnte, suchte ich Hülfe bey den Philosophen. Kants Kritik war noch nicht erschienen. Es waren die Popularphilosophen, denen ich mich in die Arme warf. Es war mit meiner Geistesverwirrung schon zu weit gekommen, als daß es einer Popularphilosophie möglich gewesen wäre, mich auf einen Standpunkt zu erheben, der mir unerschütterliche Gemüthsruhe, und durchgängige Harmonie mit mir selbst hätte gewähren können. Aber ich habe ihr doch viel zu verdanken; sie bahnte den Weg zu dem erwünsch-

wünschten Ziele, das ich erst späterhin erreichte. Sie stürzte die widersinnigsten, und lästigsten Götzen des mönchischen Aberglaubens, und verwahrte mich vor allerley unnützen Geistesfoltern. Sie entflammte mein Herz mit einem edlen und lebendigen Interesse für Wahrheit, Schönheit und Tugend, und machte dadurch nach einem schauervollen Winter, binnen welchem alle zarten Gefühle der Humanität für immer erstorben zu seyn schienen, einem reizenden Frühlinge, dessen erwärmende und alles belebende Sonne jene wieder vom Tode weckte, Platz. Sie schärfte endlich den Prüfungsgeist, durch dessen leitenden Faden man allein aus dem Labyrinth von Verirrungen auf den Weg der Wahrheit zurückkommen kann, und erfüllte mich mit einem unversöhnlichen Haß gegen die Schriften der auf dem mysteriösen Dreyfuß sitzenden Mönchsascetik, die meine Geistesruhe mehrere Jahre lang auf das fürchterlichste gestört, und mein Innerstes zerrissen hatte. Indessen erschien die Kritik. Lange nahm ich keine Notiz von diesem wichtigen Buche. Nach dem, was ich von ihr gehört, und in verschiedenen Schriften gelesen hatte, glaubte ich, nur neue Wortklauberey, und Subtilitätensucht, derjenigen ähnlich, die in den finstersten Zeiten der scholastischen Barbarey geherrscht hatte, und die nun aus den Hallen und Schriften der Philosophen alle Grazien wieder zu verscheuchen drohete, sey der Grundcharakter dieses so sonderbaren Geistesproduktes. Ein Zufall nöthigte mich, die Kritik wenigstens flüchtig durchzulesen. Dadurch

durch" wurde mein erstes Urtheil von ihr umgestimmt. Ich hielt diese Schrift des ernsthaftesten, und anhaltendsten Studiums würdig. Ihr verdanke ichs, daß ich nun verschiedene Grundvorurtheile, die bey mir bisher noch fest standen, und die mir in der Erforschung der Wahrheit außerordentlich hinderlich waren, mit voller Ueberzeugung, und Beruhigung aufgab. Unter diesen war vorzüglich die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, welche auf dem Wege zur Wahrheit das größte Hinderniß ist, und jeden Fortschritt schlechterdings unmöglich macht. Wer noch mit diesem Wahne bethöret ist, der muß gerade in Betreff der für die Menschheit wichtigsten Gegenstände alle freye, ernstliche Untersuchung aufgeben. Er darf nur blindgläubig nachbeten, was andere vor ihm gedacht und bestimmt haben. Darüber den geringsten Zweifel auch nur hegen, oder gar laut werden lassen, ist in den Augen der Rechtgläubigen das größte Verbrechen. Sehr richtig schildert Herr Fichte in seiner Apologie S. 15. die Denkart der Zeloten für Rechtgläubigkeit, die nun wieder mehr, als jemals geltend gemacht werden soll. „Freyheit der Untersuchung, sprechen sie, gefährdet die Sicherheit der Staaten; Selbstdenken ist die Quelle aller bürgerlichen Unruhen: hier, hier ist die Stelle, wo man das Uebel mit der Wurzel ausrotten kann. Die einzig untrügliche Wahrheit, über die kein sterblicher Geist hinaus kann, die keiner weitern Prüfung, Erläuterung, oder Auseinandersetzung bedarf, ist schon längst fertig; sie liegt aufbewahrt in gewissen

„Glaus

„Glaubensbekenntnissen; das Geschäft des Selbstdenkens „ist schon längst für das Menschengeschlecht geschlossen. „Diese Wahrheit auswendig zu lernen, sie zu wieder„holen, und immer zu wiederholen, darauf muß man al„le Geistesbeschäftigung einschränken; dann stehen die „Thronen fest, die Altäre wanken nicht, und kein Heller „gehet an den Stolgebühren verlohren.“

Der Glaube von Unfehlbarkeit der Kirche ist bey einem eifrigen Katholiken von höchster Wichtigkeit. Er bindet das Gewissen, tödet jeden Zweifel in seiner Geburt, unterdrücket den Forschungstrieb, und macht den Irrthum, wenn er auch noch so abentheuerlich, und verderblich ist, unbesiegbar. Es war also eine höchst wohlthätige Folge, die das Studium der Kritik bey mir bewirkte, daß jener Glaube, der vorzüglichste Grund alles religiösen Aberglaubens, und das größte Hinderniß der Wahrheit, fiel. Nun fielen meinem Forschungsgeiste auf einmal die Fesseln ab; nun öffnete sich mir ein großer unübersehbarer Gesichts- und Wirkungskreis. Wie wohl war mir da bey dem ersten Gefühl meiner Geistesfreyheit! Welch einen geschwinden und glücklichen Fortgang gewannen alle meine Untersuchungen in dem unermessenen Gebiete der Wahrheit! Mit welchem Interesse stellte ich nun eine Kritik meiner selbst, und aller der Grundsätze, und Meynungen an, die ich bisher für wahr gehalten hatte! Es gieng, so zu sagen, aus dem alten Chaos eine neue Schöpfung in mir hervor. Aber noch

immer konnte ich nicht mit mir selbst vollkommen Eins werden, und meine Gedanken zu einem festen, zusammenhängenden Systeme vereinigen. Durch das Studium der Kritik gelang mirs, manchen Zweifel, der mich vorher ängstigte, zu berichtigen; aber es entstanden dafür auch viele neue Zweifel, die von höchster Wichtigkeit waren, indem sie den ersten, unerschütterlichen Grund unseres Wissens, die Freyheit des Willens, und die davon abhängende Moralität der Handlungen, den Glauben an Gott, und eine ewige Fortdauer unseres Wesens betrafen. Die Kritik raubte mir die alten Stützen meiner Ueberzeugungen in Absicht auf die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, und, da ich in ihren Geist noch nicht genug eingedrungen war, so schienen mir diejenigen, welche sie statt der alten unterschoben hatte, nicht feste, und unerschütterlich genug. Mein Geist kam in neue, und um so größere Unruhe, je wichtiger die Gegenstände waren, deren Realität durch schwere Zweifel gefährdet wurde, und jemehr mir daran gelegen war, in Absicht auf dieselben, koste es auch, was es wolle, ganz befriedigenden Aufschluß zu erhalten.

In dieser Verlegenheit suchte ich mich Rathes zu erholen bey dem zahllosen Heere der Commentatoren der Kritik. Gelockt durch die marktschreyerische Anpreisung ihrer Waare, und entflammt von Begierde, das Tagebuch meiner Zweifel über die wichtigsten Dinge, bey welchen Leichtsinn Verbrechen ist, einmal geschlossen zu sehen,

kaufte ich die meisten Schriften der Kantianer an, und verschlang sie; aber statt Berichtigung meiner Zweifel zu erhalten, wurde ich in neue verwickelt, und fieng an, in manchen Behauptungen, die sie der sogenannten Kantischen Philosophie zum Grunde legten, einen Unsinn zu bemerken, desgleichen von Philosophen vielleicht noch nie ausgekramt worden ist. Da sie nun hoch und theuer versicherten, daß eben das, was mir schien, aus Thorheit hervorzugehen, und auf Thorheit zu führen, der ächte Sinn Kants, und das Resultat noch nie erschienener Weisheit sey, so fieng ich an, gegen die so hoch gepriesene kantische Philosophie immer gleichgültiger zu werden, und zu besorgen, daß die Kritik ein neuer mißlungener Versuch sey, das menschliche Wissen, und den Vernunftglauben an Freyheit, Gott und Unsterblichkeit auf immer zu begründen. Doch da die Kantianer in Absicht auf das, was Kant eigentlich gelehrt haben sollte, selbst unter einander außerordentlich uneins waren, und nur darin mit einander übereinstimmten, daß sie auf alle die, welche die sonderbaren Lehren des neuen philosophischen Evangeliums, für dessen unfehlbare Apostel sie sich ausgaben, nicht annahmen, mit der tiefsten Verachtung herabblickten, und sich gegen sie einen Ton erlaubten, der unter den Philosophen noch nie gehört wurde: so unterhielt dieser Umstand in mir noch die Meynung, es könne leicht möglich seyn, daß alle diese Schreyer in Betreff dessen, was sie Kant in den Mund legten, sich irrten, nur an dem Buchstaben der Kritik klebten,

klebten, und von dem Geiſte derſelben gänzlich entfremdet wären. Ich hoffte daher, daß das Dunkle und Räthſelhafte, das ich noch in der Kritik fand, früh oder ſpät von einem ſcharfſinnigen Selbſtdenker würde enthüllt, und aufgelöſt werden. Ich ſehnte mich unausſprechlich nach einer Schrift, die mir vollen Aufſchluß geben könnte. Reinhold trat auf, und man glaubte allgemein, an ihm den Mann gefunden zu haben, der alle Dunkelheiten der Kritik durch die Fackel ſeines lichtvollen und ſyſtematiſchen Geiſtes verſcheuchet, und durch die verſchlungenen Wege derſelben bis zum erwünſchten Ziele, das die philoſophirende Vernunft bisher vergebens geſucht hätte, zur Wiſſenſchaft alles Wiſſens vorgedrungen wäre. Ich ſtudirte daher ſeine Schriften mit unbeſchreiblichem Fleiße, und glaubte anfangs ſelbſt, das Fundament ſey nun gefunden, auf welchem unſer geſammtes Wiſſen, und Glauben unerſchütterlich feſt gegründet werden könnte. Allein dieſe frohe Täuſchung dauerte nur eine kurze Zeit: denn noch ehe Aeneſidemus erſchien, fieng dieſes Fundament, und das darauf errichtete Gebäude zu wanken an.

Doch es währte nicht lange, ſo wurde meine Hoffnung, zur vollen Wahrheit zu kommen, aufs neue wieder belebt durch eine Schrift, die auf einem von den Commentatoren der Kritik noch gar nicht geahndeten, vielweniger betretenen Wege zum Ziele zu führen verſprach. Sie kündigte ſich an durch den vielverſprechenden Titel:

Einzigmöglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß von M. Jacob Sigismund Beck. Riga bey Johann Friedrich Hartknoch.

Diese Schrift ist in der That von großer Wichtigkeit; sie stellt die Kritik von einer ganz neuen Seite dar; sie deckt die großen Mißverständnisse auf, auf welche Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens nothwendig verleitet; sie zeigt den unkritischen Unsinn in der Behauptung, daß es Dinge an sich gebe, welche unser Gemüth afficiren, und dadurch den Stoff zu unsern Vorstellungen liefern, und beweiset, daß erst durch unser Vorstellen das Ding entstehe. Dadurch bahnet sie den Weg zu einem richtigen Begriff von der Transscendental-Philosophie, die bisher auch die Kantianer auf dem Gebiete des Dogmatismus aufgesucht haben. Aber sie gehet nicht weit genug; sie bleibt bey einer Thatsache, dem ursprünglichen Vorstellen, stehen, die, als solche, nothwendig einen höhern Grund voraussetzt. Es ist kein Punkt da, wodurch die theoretische und praktische Vernnnft mit einander verbunden werden, und nur Eins ausmachen. In diesem System fällt alle Freyheit weg; denn das ursprüngliche Vorstellen kann unmöglich der Grund des Sollens seyn. Die Kategorien, welche nach Herrn Beck den ursprünglichen Verstandesgebrauch, oder das ursprüngliche Vorstellen selbst ausmachen, sind blos aus der

Erfahrung, aus dem Vorstellen des ursprünglichen Vorstellens aufgefaßt, keinesweges aber aus der Natur der Intelligenz abgeleitet; und daher kommt ihnen nur Zufälligkeit, keinesweges aber absolute Nothwendigkeit, ohne welche unser Wissen keine unerschütterliche Festigkeit erhalten kann, zu.

Auf solche Art hatte mich auch die Standpunktslehre nicht befriedigt, obgleich sie mir eine ganz neue Ansicht der Kritik gewährte, die mir in der Folge bey der Lektüre der Fichteschen Schriften sehr vortheilhaft war.

Nun entschloß ich mich, an das Studium der Wissenschaftslehre zu machen. So groß auch die Schwierigkeiten waren, die sich mir anfangs entgegen stellten, so ließ ich doch nicht nach, bis ich einige lichte Punkte faßte, die mir die Einsicht in das Ganze erleichterten, und endlich mich das Ziel erblicken ließen, welches durch die verschlungensten Gänge der Speculation erreicht werden sollte. Muthvoll drängte ich mich, so zu sagen, durch ein Dickigt von Dornen hindurch, bis ich mich endlich dem Ziele näherte.

Was mir das Verständniß der Wissenschaftslehre außerordentlich erleichterte, waren meine eigenen Verirrungen, veranlaßt durch Mystik, Theologie, und dann durch die verschiedenen Philosopheme vor Kant, und

nach ihm, zu welchen ich nach und nach meine Zuflucht nahm, die mir aber keine Beruhigung verschaften, noch verschaffen konnten. Nachdem ich durch Herrn Fichtes zwar kleine, aber Innhaltsreiche Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie, die wesentlichen Forderungen genau kennen gelernt hatte, welche die Vernunft an die Philosophie, als Wissenschaft alles möglichen Wissens zu machen hat, so studirte ich die Wissenschaftslehre mit steter Hinsicht auf die ihr entgegengesetzten philosophischen Systeme. Dadurch lernte ich theils bestimmt die Mängel kennen, die denselben noch ankleben, und wodurch sie in den Augen der Vernunft nur als mißlungene Versuche, das menschliche Wissen systematisch, und daher unerschütterlich fest zu begründen, angesehen werden, theils wurde ich auf die Forderungen der Vernunft zu einem solchen Gebäude um so aufmerksamer gemacht, nach welchen ich dann auch die Wissenschaftslehre prüfte, und so tiefer in ihren Geist eindringen, und ihre Vorzüge vor allen übrigen Systemen bestimmen konnte.

Dies scheint mir auch in der That der leichteste Weg zu seyn, die Wissenschaftslehre richtig zu verstehen, das Charakteristische, wodurch sie sich vor allen übrigen Systemen auf das vortheilhafteste auszeichnet, auf das bestimmteste kennen zu lernen, und endlich die daraus hervorgehende Religionstheorie nach ihrem wahren Werthe zu würdigen. Da es nun meine Absicht ist, denjenigen,

welche von dem System des Herrn Fichte, und seiner Religionstheorie einen richtigen Begriff zu haben wünschen, einen möglichst faßlichen Umriß davon zu geben, so werde ich hier bey meiner Darstellung denselben Weg einschlagen, den ich selbst gegangen bin, und auf welchem ich zum Verständniß der Wissenschaftslehre, und der darauf gebauten Religionstheorie gelanget bin. Ich werde daher erstens die vorzüglichsten Foderungen bestimmt angeben, welche die Vernunft zur Begründung alles Wissens, oder zur Philosophie als Wissenschaft alles Wissens zu machen hat; ich werde dann zweytens den Zustand der Philosophie vor Kant, und nach ihm bis auf Fichte prüfen, und dann endlich die vorzüglichsten Punkte des Fichteschen Systemes, und der darauf beruhenden Religionstheorie ins Licht zu setzen suchen.

Ich habe schon, als ich noch zu Banz war, zu einer ähnlichen Abhandlung den Anfang gemacht in dem Magazin für Katholiken. Allein da jene Zeitschrift von dem Verleger aufgegeben worden ist, und ich auch mit dem Herausgeber derselben in keiner Verbindung mehr stehe, so werde ich das wenige, was ich dort gesagt habe, hier einrücken, und nach einem etwas veränderten, und erweiterten Plan ausführen.

Erstes Hauptstück.

Begriff der Philosophie als Wissenschaft alles Wissens.

§. 1.

Es ist der Menschheit alles daran gelegen, auf dem unermeßlichen Gebiete des menschlichen Wissens einen festen, durchaus sichern, und unwandelbaren Standpunkt zu finden, von welchem aus man das Wahre vom Falschen unterscheiden, alles, was in der Sphäre des menschlichen Geistes liegt, mit Gewißheit bestimmen, und das ganze Reich der Wahrheit übersehen kann. Es muß also etwas absolut Wahres, und Gewisses geben, das allem, was immer Gegenstand der Erkenntniß werden kann, das Gepräge der Wahrheit, und Gewißheit aufdrückt. Es muß einen letzten Grund des menschlichen Wissens geben, der folglich keinen weitern Grund voraus-

 setzt,

setzt, der durch nichts weiter authorisirt, und bestätigt zu werden braucht. Nur durch Voraussetzung dieses Grundes läßt sich Wahrheit und Gewißheit als möglich denken; diese Möglichkeit gehet aber erst dann in Wirklichkeit über, wenn man sich dieses Grundes, und des darauf errichteten Gebäudes deutlich bewußt wird. Dieser Grund muß so beschaffen seyn, daß der Mensch mit sich selbst in Harmonie kommt; er muß jener Punkt seyn, wo Denken, und Wollen, die theoretische, und praktische Vernunft in Eins zusammen fließt. Wir wollen die Eigenschaften, die dem Princip der Philosophie wesentlich sind, bestimmt aus einander zu setzen.

§. 2.

Soll irgend etwas gewiß, soll Wissen überhaupt möglich seyn, so muß es einen letzten Grund alles Wissens geben. Da er allem Wissen Gewißheit geben soll, so ist natürlich, daß er 1) nicht willkührlich erdichtet, sondern selbst gewiß seyn, oder Realität haben muß.

„Wenn jemand, sagt Herr Fichte in der Schrift: „Ueber Wissenschaftslehre, auf einem grundlo„sen und unerweislichen Satze, z. B. auf dem, daß es „in der Luft Geschöpfe mit menschlichen Neigungen, Lei„denschaften, und Begriffen, und ätherischen Körpern „gäbe, eine noch so systematische Naturgeschichte dieser „Luftgeister aufbaute, welches an sich recht wohl mög„lich ist — würden wir ein solches System, so streng

„auch in demſelben gefolgert wird, und ſo innig auch die „einzelnen Theile unter einander verkettet ſeyn möchten, „für eine Wiſſenſchaft anerkennen? Hinwiederum wenn „jemand einen einzelnen Lehrſatz oder eine Thatſache an„führt — etwa der mechaniſche Handwerker den Satz, „daß auf einer Horizontallinie der Perpendikul zu beyden „Seiten rechte Winkel habe; oder der unſtudirte Bauer „das Faktum, daß der jüdiſche Geſchichtſchreiber Joſe„phus zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems gelebt ha„be — ſo wird jedermann zugeſtehen, derſelbe habe Wiſ„ſenſchaft von dem Geſagten, obgleich der erſtere nicht „den geometriſchen Beweis ſeines Satzes von dem erſten „Grundſatze dieſer Wiſſenſchaft an ſyſtematiſch führen, „noch der andere die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit ſeiner „Angabe ſchulgerecht darthun kann, ſondern beyde die „Sache nur auf Treu und Glauben angenommen haben. „Warum nennen wir nun jenes feſte Syſtem, das auf „einem unerwieſenen und unerweisbaren Satze beruht, „nicht Wiſſenſchaft; und warum nennen wir die Kennt„niß der zweiten, die in ihrem Verſtande mit keinem Sy„ſteme zuſammenhängt, Wiſſenſchaft?

„Ohne Zweifel darum, weil das erſtere in aller „ſeiner ſchulgerechten Form doch nichts enthält, das man „wiſſen kann; und die letzteren ohne alle ſchulgerechte „Form etwas ſagen, was ſie wirklich wiſſen, und „wiſſen können.

„Das

„Das Wesen der Wissenschaft bestünde demnach in „der Beschaffenheit ihres Innhalts; dieser müßte wenig„stens für den, der Wissenschaft haben soll, gewiß seyn; „es müßte etwas seyn, das er wissen könnte: und die „systematische Form wäre der Wissenschaft blos zufällig; „sie wäre nicht der Zweck derselben, sondern blos etwa „das Mittel zum Zweck."

„Nemlich — wenn etwa aus irgend einer Ursache „der menschliche Geist nur sehr wenig gewiß wissen, alles „andere aber nur meynen, muthmaßen, ahnen, willkühr„lich annehmen könnte, — aber doch, gleichfalls aus ir„gend einer Ursache, mit dieser engbeschränkten oder un„sichern Kenntniß sich nicht wohl begnügen könnte, so „würde ihm kein anderes Mittel übrig bleiben, dieselbe „auszubreiten, und zu sichern, als daß er die ungewis„sen Kenntnisse mit den gewissen vergliche, und aus der „Gleichheit, oder Ungleichheit der erstern mit der letztern „auf die Gewißheit oder Ungewißheit derselben folgerte. „Wären sie einem gewissen Satze gleich, so könnte er „sicher annehmen, daß sie auch gewiß seyen; wären sie „ihm entgegengesetzt, so müßte er nunmehro, daß sie „falsch wären, und er wäre sicher, von ihnen nicht län„ger getäuscht zu werden. Er hätte, wenn auch nicht „Wahrheit, doch Befreyung vom Irrthume gewon„nen."

Dem

Dem Systeme des Spinoza wird gewiß Niemand, der es gehörig kennet, die genaueste Bündigkeit im Schließen, die strengste systematische Form, den engsten Zusammenhang aller Theile zu einem Ganzen abspre-

chen; aber es hat in Rücksicht auf Innhalt, und Wahrheit nicht mehr Werth, als eine noch so systematische Naturgeschichte der Mondsbewohner haben würde, weil der Begriff, den er seinem ganzen Lehrgebäude zum Grund leget, keine Realität hat. Er gehet vom Dinge an sich aus; und dieser Begriff ist, wie sich noch zeigen wird, gänzlich aus der Luft gegriffen. Daher auch alle die Systeme, die das Ding an sich zum Fundament haben, mißlingen müssen, wenn sie auch in Rücksicht auf systematische Form noch so viel Werth haben sollten. Ein noch so künstliches Begriffenspiel nützt zu nichts, wenn der Grundbegriff, der den übrigen durch seine Verbindung mit ihnen Gewißheit geben soll, selbst blos erdichtet ist.

§. 3.

Der erste Grund alles Wissens muß 2) durch sich selbst gewiß seyn. Alles Wissen ist bedingt durch irgend einen Grund; es ist eine bestimmte Art des Bewußtseyns, das in einem andern Bewußtseyn seinen Bestimmungsgrund hat, dieses wieder in einem andern u. s. f. Aber dies kann nicht ins unendliche so fortgehen, wenn ein Wissen statt haben soll. Denn so wie jede einzelne Kenntniß nur in sofern Gültigkeit haben

kann,

kann, als sie durch eine andere begründet wird, so hat die ganze Kette von allen möglichen Kenntnissen nur in sofern Haltbarkeit, als sie an einem gemeinschaftlichen festen Ringe hängt, der aber an nichts befestigt seyn darf, sondern sich durch seine Selbstkraft trägt.

I.

Der höchste Grundsatz alles menschlichen Wissens soll durch sich selbst gewiß seyn, das heißt, er soll seine Gewißheit nicht erst durch Verbindung mit andern Sätzen erhalten, sondern dieselbe vor aller Verbindung, und schlechterdings unabhängig von derselben schon haben. Es wird vorausgesetzt, daß ursprünglich nur ein Satz gewiß sey, und daß alle übrigen möglichen Sätze erst ihre Gewißheit, und zwar eine und dieselbe Gewißheit von dem ersten Satze, durch ihre Verbindung mit ihm erhalten. Da sie nun durch den ersten Satz alle eine und dieselbe Gewißheit gemein haben, so machen sie in dieser Rücksicht bey aller ins Unendliche fortgehenden Mannigfaltigkeit, doch nur ein Ganzes, eine Wissenschaft aus; und so giebt es ein System des menschlichen Wissens; so wie alles, was auf ein und dasselbe Fundament errichtet wird, nur ein Gebäude ausmacht, so mannichfaltig auch die Theile dieses Gebäudes seyn mögen. Wollte man annehmen, daß der höchste Grundsatz des menschlichen Wissens seine Gewißheit durch die Verbindung mit den übrigen Sätzen erhalten könnte, so müßte man auch annehmen, daß durch Vereinignng der Theile

etwas

etwas entstehen könne, was in keinem Theile ist, daß man ein Gebäude in der Luft errichten könne, weil, auch ohne ein festes Fundament vorauszusetzen, das Ganze Festigkeit, und Haltbarkeit durch die Verbindung der Theile erhalten könne.

Nichts ist unphilosophischer, als die Behauptung, die man sogar in unsern Tagen, und zwar von den sogenannten kritischen Philolosophen so oft hat hören müssen, daß zur Begründung des menschlichen Wissens kein erster Grundsatz nöthig sey. Wollte man auch die Theile eines projectirten Gebäudes in Gedanken ins Unendliche fortsetzen, so würden dieselben doch weder realen Zusammenhang, noch Festigkeit durch beliebige Verbindung erhalten, wenn man ihnen nicht ein gemeinschaftliches Fundament unterlegte. Jeder Theil des menschlichen Wissens ist bedingt durch einen Grund, das heißt, jeder Satz, der gewiß seyn soll, ist nur gewiß, in sofern ein anderer gewiß ist; giebt es nun nichts, das durch sich selbst, absolut, und unbedingt gewiß ist, so wird auch eine unendliche Reihe von Sätzen, deren Gewißheit blos bedingt seyn soll, keine Gewißheit haben. Jeder Satz ist nur gewiß, in sofern ein anderer gewiß ist; alle Sätze zusammen genommen sind also nur gewiß, in sofern etwas gewiß ist, das ursprünglich außer der Reihe des bedingten Ganzen liegt. Alles, was gewiß ist, ist eine bestimmte Art des Bewußtseyns. Ich bin mir dieses, oder jenes bewußt, oder ich habe ein bestimmtes

Be-

Bewußtseyn. Ich frage nach dem Grunde dieser Bestimmung, oder ich frage: Warum ist dies so und nicht anders? Ich werde dadurch zu einer andern Art von Bewußtseyn, als dem Bestimmenden fortgetrieben. Ich beantworte mir denn die aufgeworfene Frage: Es ist so, und nichts anders, weil etwas anderes ist. Aber auch dies ist wieder bestimmt. Ich muß hier dieselbe Frage machen, und auf dieselbe Art beantworten. Und so werde ich, so lange ich auf dem Gebiete des Bewußtseyns bin, von einer Bestimmung desselben zur andern fortgetrieben bis ins Unendliche, ohne daß ich je hoffen kann, nach dieser Verfahrungsart je einen festen Punkt, oder ein Bewußtseyn zu erhalten, wo sich diese Frage nicht mehr aufwerfen ließe, wo das Bewußtseyn, als solches, unbedingt wäre, und alle übrigen Arten des Bewußtseyns bedingen könnte.

Aber eben daraus erhellet, sagen andere, daß kein erster Grundsatz des menschlichen Wissens möglich sey. Denn zum ersten, jeder Satz bestehet aus Begriffen, also auch der Grundsatz, durch den alle übrigen Sätze Gewißheit erhalten sollen. Von jedem Begriffe muß sich fragen lassen, ob er Realität habe, oder ob er bloß erdichtet sey; ob ihm würklich ein Obiekt entspreche, dessen Nachbild er sey; kurz von jedem Begriff muß sich ein Grund angeben lassen.

Hat nun diese unerläßliche Foderung auch in Absicht auf die Begriffe statt, die in dem ersten Grundsatze mit einander verbunden sind, so kann man nicht sagen, daß der erste Grundsatz durch sich selbst gewiß, oder bestimmt sey, daß er weiter keines andern Grundes außer sich bedürfe; sonst müßte sich auch von der Realität der in demselben verbundenen Begriffe keine Rechenschaft fodern lassen, und so würde es ewig problematisch bleiben, ob ihnen ein Objekt entspreche, oder nicht.

Ferner müßte auch der erste Grundsatz Ausdruck eines bestimmten Bewußtseyns seyn. Dieses Bestimmtseyn setzt nothwendig einen Bestimmungsgrund, oder ein anderes Bewußtseyn, wodurch jenes bestimmt würde, voraus. Folglich kann es keinen Satz geben, der durch sich selbst bestimmt wäre, weil es kein Bewußtseyn, als solches, giebt, das keinen weitern Bestimmungsgrund außer sich voraussetzte. Nihil sine ratione sufficiente. Jedes Bewußtseyn ist eine Thatsache, die ohne Grund nicht seyn kann, so, wie keine Veränderung ohne Ursache gedacht werden kann.

Diejenigen, die so räsonniren, müssen auch zugeben, daß gar keine Gewißheit möglich sey. Denn läugnen, daß es etwas unmittelbar Gewisses gebe, und doch dem menschlichen Wissen überhaupt Gewißheit zugestehen, wie alle Dogmatiker, und auch die neuen Kritiker in kantischer Uniform thun — welche letztere nichts weiter sind,

als

als Dogmatiker nach einem neuen, höchst bizarem Zuschnitte — das ist die widersinnigste Behauptung, die sich nur denken läßt.

Ist aber einmal unser Wissen so beschaffen, daß es nichts giebt, das durch sich selbst begründet, bey welchem jede Nachfrage nach einem fernern Grunde unschicklich ist; bildet unser Wissen mehrere, oder auch nur eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höhern, und dieser wieder durch einen höhern u. s. f. begründet seyn soll, dann „bauen wir, wie Herr „Fichte (über den Begriff von Wissenschaftslehre S. „26.) sagt, unsere Wohnhäuser auf den Erdboden, die„ser ruhet auf einem Elephanten, dieser auf einer Schild„kröte, diese — wer weiß es, auf was — und so ins „unendliche fort. — Wenn es mit unserm Wissen ein„mal so beschaffen ist, so können wir es freylich nicht „ändern, aber wir haben dann auch kein festes Wissen: „wir sind einmal bis auf ein gewisses Glied in der Reihe „zurückgegangen, und bis auf dieses haben wir alles „fest gefunden. Aber wer kann uns dafür einstehen, „daß wir, wenn wir noch tiefer gehen sollten, den Un„grund desselben nicht finden, und es werden aufgeben „müssen? Unsere Gewißheit ist erbeten, und wir kön„nen ihrer nie auf den folgenden Tag sicher seyn.“

II.

Wir wollen nun die oben aufgestellten Einwürfe etwas genauer betrachten. Der erste Grundsatz bestehet aus Begriffen, sagt man, von deren Realität man Rechenschaft zu fodern berechtigt ist; folglich setzt der erste Grundsatz einen höhern Grund voraus, wodurch er bestimmt wird, und kann nicht durch sich selbst bestimmt seyn.

Antwort. Wenn von dem letzten Grunde des menschlichen Wissens die Rede ist, so ist es wohl möglich, daß derselbe an und für sich nicht selbst ein Wissen, sondern nur etwas sey, wodurch das Wissen überhaupt möglich wird. Alles Wissen ist ein Vorstellen; jedes Vorstellen ist bestimmt, also ist auch jedes Wissen bestimmt: folglich ist es nicht blos möglich, daß dasjenige, was allem Wissen zum Grunde liegt, ursprünglich nicht selbst ein Wissen sey; sondern es muß sogar etwas anderes seyn. Wird nun der letzte Grund alles Wissens gedacht, so fällt er als etwas Gedachtes, als ein Satz, in die Sphäre des Denkens, und ist den Gesetzen des Denkens unterworfen, obschon in anderer Rücksicht, in sofern dieser Satz den Grund alles Denkens darstellen soll, selbst die Gesetze des Denkens durch ihn möglich, und daher von ihm abzuleiten sind. Der letzte Grund alles Wissens, da er durch den Philosophen an die Spitze alles Wissens gesetzt, und dieses zu einem harmonischen Ganzen geordnet werden soll, muß bey dieser

ser Absicht nothwendig gedacht, aber er muß nicht gerade ursprünglich, in sofern er als der Grund alles Denkens gedacht wird, selbst als ein Denken gedacht werden.

Gesetzt, dieser letzte Grund sey ein absolutes Handeln, wodurch das Denken erst möglich gemacht würde, so muß dieses Handeln, wenn es dem Denken überhaupt zum Grunde gelegt werden soll, zwar selbst gedacht werden; es kann aber nicht anders gedacht werden, als nach den Gesetzen des Denkens; folglich ist dieses Handeln, ausgedrückt, und dargestellt durch einen gedachten und in Worte gebrachten Satz selbst den Gesetzen des Denkens unterworfen. Aber dieses Handeln soll, so fern es als der Grund alles Denkens betrachtet, und der ganzen Philosophie an die Spitze gesetzt wird, nicht als ein Denken, sondern blos als ein absolutes Handeln gedacht werden; und in sofern begründet es selbst die Gesetze des Denkens, und darf schlechterdings nicht nach denselben beurtheilt werden. Dies würde aber geschehen, wenn obiger Einwurf statt hätte. Der Satz, den das absolute Handeln, als Grund alles Denkens ausdrücken soll, darf nicht als bloßer Satz betrachtet werden — denn als solcher setzt er ein Setzen, und dieses ein Handeln überhaupt voraus — sondern er soll nur das treue Nachbild jenes absoluten Handelns seyn; folglich muß nur auf dieses gesehen werden. Der Satz soll nur das Mittel seyn, wodurch bey denen, die

sich dieses absoluten Handelns noch nicht bewußt sind, die Reflexion darauf gerichtet, und dasselbe zum deutlichen Bewußtseyn erhoben werden soll. Dieses kann nur geschehen durch das Anschauen dieses Handelns; und da vorausgesetzt wird, daß es absolut sey; da es folglich ganz rein von allem Empirischen, und daher auf keine Art bestimmt seyn kann, sondern als der Grund alles Bestimmens gedacht werden muß; so kann diese Anschauung blos intellektuell seyn. Denn nur bey den unmittelbaren Gegenständen des Bewußtseyns, die als bloße Thatsachen anzusehen sind, kann sinnliche Anschauung statt haben, hier ist aber die Rede von dem letzten Grunde alles Bewußtseyns, und folglich aller Thatsache; dieser muß ursprünglich außer dem Bewußtseyn liegen, und kann daher an und für sich keine Thatsache werden. Nur durch einen Schluß, durch ein sich auforingendes Denken, wenn das ganze Bewußtseyn befriedigend erklärt werden soll, wird dieser letzte Grund alles Bewußtseyns in das Bewußtseyn gebracht, und nach seinem Wesen, als ursprünglich außer dem Bewußtseyn liegend, und dasselbe begründend, folglich als etwas Uebersinnliches auf eine intellektuelle Art angeschaut.

III.

Die Begriffe also, aus welchen der erste Grundsatz bestehet, sind nicht aus der Luft gegriffen; ihre Realität ist durch Anschauung, und ein daraus entstehendes nothwendiges Denken, durch etwas, wodurch das

Den-

Denken gebunden ist, welches der einzige, und wesentliche Charakter aller Realität ist, gegründet. Durch den Satz, der das absolute Handeln darstellen soll, wird man nicht auf bloße Begriffe hingewiesen, die ohne Grund als absolut aufgestellt würden, und worauf das ganze Gebäude der Begriffe aufgeführt werden sollte; sondern blos auf das, dessen Nachbild die Begriffe seyn sollen; es wird daher jedem zugemuthet, der sich von jenem absoluten Handeln noch keine Vorstellung gemacht hat, dasselbe in sich selbst hervorzubringen, durch intellektuelle Anschauung darüber zu reflektiren, und so die Realität der Begriffe, die demselben entsprechen sollen, zu prüfen. Also nicht der Satz, wodurch das absolute Handeln dargestelit wird, soll als Satz der Grund alles Denkens seyn, — denn als solcher ist er selbst durch jenes Handeln bedingt — sondern das, was jenem Satze zu Grunde liegt, das absolute Handeln selbst, dessen Ausdruck er seyn soll, das ist es einzig und allein, worauf die Philosophie gegründet werden soll. Und hier ist der Satz des zureichenden Grundes, der alles reale Denken, alle Synthesis, oder Realität bedinget, nicht mehr anwendbar. Ein Handeln, das absolut ist, ist nothwendig durch sich selbst gewiß und bestimmt; das heißt, es bedarf zu seiner Möglichkeit keines weitern Grundes außer sich, wie z. B. das Denken, welches zwar auch ein Handeln, und zwar ein solches ist, welchem, wie sichs noch zeigen wird, ein absolutes Handeln zum Grunde liegt, das aber als Thatsache im Bewußtseyn vorkommt, und durch ir-

gend ein Objekt bestimmt ist, und daher einen höhern Grund voraussetzt.

Gesetzt, die Thathandlung A. sey die absolut erste Handlung des menschlichen Geistes, von welcher selbst das Denken, als eine durch jene bestimmte Handlung abhänge, so ist klar, daß jene Urhandlung schlechthin möglich, daß sie ganz unbedingt sey, und daß ihr folglich nichts vorausgesetzt werden dürfe. Aber das Denken der Handlung A. ist eine ganz andere Handlung selbst. Das Denken der Handlung A. ist selbst durch dieselbe bedingt. Bleibt man daher hier blos beym Denken stehen, so wird man in einem ewigen Kreise vom Bedingten zum Bedingten herumgetrieben, und es ist unmöglich, aus demselben herauszukommen. Man kann hier nie bis zum Unbedingten gelangen, ohne welches keine Philosophie, als feste, und zusammenhängende Wissenschaft alles Wissens, möglich ist. Es wird immer nach einem höhern Grunde gefragt werden müssen, und da auf di-sem Wege schlechterdings kein letzter, absoluter Grund zu finden ist, so muß dem Philosophen nothwendig alles vorgebliche Wissen als Wahn und Täuschung des Pöbels vorkommen. Auch alle Vorstellungen von der Würde, und Bestimmung der menschlichen Natur sammt allen darauf gegründeten Vorstellungen von Pflichten, Rechten, Aussichten, Gott, Unsterblichkeit wird er als angenehme Träumereyen ansehen müssen. Dies ist das Gebiet der theoretischen Vernunft. Darum wa-

ren auch seit Jahrtausenden alle Versuche, den absoluten Grund des menschlichen Wissens zu finden, vergebens, und mußten vergebens seyn.

Carteſius gieng von dem Grundsatze aus: *Cogito, ergo ſum.* Der letzte Grund der Philosophie war also nach ihm das Denken. Aber das Denken ist eine Thatsache des Bewußtseyns; die Philosophie soll dieselbe erklären, d. i. den Grund ihrer Möglichkeit angeben, so wie diese Foderung in Betreff jeder Thatsache an sie ergehet. Da nun von der Möglichkeit des Denkens mit Recht ein Grund gefodert wird, so kann dieser in dem Denken nicht selbst liegen; sondern muß nothwendig ausser demselben gesucht werden; denn der Grund liegt nie in dem Begründeten selbst. Wenn ich nach dem Grunde von B. frage, so werde ich nothwendig aus der ganzen Sphäre von B. heraus, und zu etwas andern hingetrieben. Aber das Denken ist nicht die einzige Art von Thatsachen, die in dem Bewußtseyn vorkommen. Es kommt in demselben auch ein Wollen vor, das als bloße Thatsache, von dem Denken wesentlich verschieden ist, das heißt: Das Wollen ist eine ganz andere Thatsache, als das Denken, es ist dem Denken entgegengesetzt, und kann also von dem Denken nicht abgeleitet werden. Auch von dieser Thatsache soll die Philosophie Rechenschaft ablegen. Aber wie kann sie das, wenn alles vom Denken ausgehen, wenn alles dahin zurückgeführt werden soll? Ist der Mensch ursprünglich blos ein denkendes Wesen, oder welches dasselbe ist, ist das Denken die ur-

sprüngliche Handlung des menschlichen Geistes, aus welcher alles, was im Bewußtseyn vorkommt, oder alle übrige Handlungsweisen herzuleiten sind, so läßt sich gar kein Punkt angeben, wo das Wollen angeknüpft werden, und mit dem Denken in Eins zusammenfließen könnte. Das Wollen wäre in diesem Falle wie von der Natur des Menschen losgerissen, und machte eine einzelne von dem Denken verschiedene, und mit demselben auf keine Art zu vereinigende Natur aus. Denken und Wollen wären zwey einander entgegengesetzte Principien, die ewig mit einander im Kampfe lägen, wie das gute und böse Princip, das einige ältere Philosophen bey der Schöpfung, und Regierung der Welt aufstellten, um sich den Ursprung des Guten, und Bösen zu erklären. Es läßt sich gar nicht absehen, wie Denken und Wollen, zwey so entgegengesetzte Principien in einer und derselben Person als vereinigt gedacht werden können, wie ich sagen könne: Ich denke, ich will; ich, der ich denke, und will, bin eine und dieselbe Person, oder ein und dasselbe Subjekt von beyden. Denn Entgegengesetzte können nur durch ein drittes vereinigt werden; außer dem heben sie sich einander selbst auf, und sind gar nicht. Welches ist nun in dem Menschen das dritte, wodurch Denken, und Wollen vereinigt werden könnten?

So lange dieses nicht gefunden ist, so sind nur zwey Fälle möglich: entweder es ist gar nicht zu finden, und dann bleibt der Mensch sich selbst ewig ein Widerspruch,

und

und höret auf ein vernünftiges Wesen zu seyn, weil Denken, und Wollen, oder die theoretische, und praktische Vernunft, als Entgegengesetzte, für die es keinen gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt giebt, sich selbst gegenseitig aufheben. Oder es ist zu finden, — aber nur auf einem andern Wege, als dem, den man bisher eingeschlagen hat.

IV.

Soll sich die Vernunft nicht selbst aufgeben — und sie kann sich nicht aufgeben, weil sie nicht bloß vom Denken abhängt — so darf der Satz: Es ist ein Vereinigungspunkt für Denken und Wollen zu finden, nicht blos als problematisch, sondern er muß als kategorisch; mit dem Bewußtseyn der absoluten Nothwendigkeit gedacht werden. Es soll einen solchen Vereinigungspunkt geben, so gewiß, und nothwendig, als es Vernunft geben soll, daher muß es einen geben, und giebt wirklich einen, so, wie es Vernunft giebt. Der Grund des Seyns dieses Vereinigungspunktes ist also nicht selbst ein Seyn, das gedacht wird, sondern ein Sollen, wodurch das Seyn, und das demselben entsprechende, und in sofern abhängige Denken selbst bestimmt wird. Sollen läßt sich nur durch Freyheit, und Freyheit nur durch ein Selbstbestimmen, durch absolutes Handeln denken, das weder vom Denken, noch von irgend etwas anderm, sondern bloß von sich selbst abhängt, welches ist, weil es ist. Also der Satz: Es

soll einen Vereinigungspunkt für Denken und Wollen geben, oder die Vernunft soll mit sich selbst harmonisch seyn, deutet schon nothwendig auf ein höheres Princip der Philosophie hin, als auf das bloße Denken. Dieser Satz heißt im Grunde nichts anders, als: Das Denken kann schlechterdings das Princip, oder der letzte Erklärungsgrund alles dessen, was ist, aller Thatsachen, die in unserm Bewußtseyn vorkommen, nicht seyn; es muß folglich ein anderes seyn. Also können auch die Gesetze des Denkens nicht als die ersten, und letzten des menschlichen Geistes angesehen werden.

V.

Die Gesetze des Denkens kommen, so wie das Denken selbst, als Thatsachen in dem Bewußtseyn vor. Es ist aber eine unerläßliche Aufgabe für die philosophirende Vernunft, von allen Thatsachen, die nur immer im Bewußtseyn vorkommen, Rechenschaft zu geben, oder zu zeigen, wie sie möglich sind. Also gilt dieses auch von jenen Gesetzen, so wie von dem Denken überhaupt. Es ist ein wesentliches Gesetz des Denkens, daß das Subjekt, und Objekt, das Denkende, und Gedachte als von einander verschieden, also in sofern einander entgegengesetzt gedacht werden. Ohne diese Trennung ist gar kein Bewußtseyn möglich. Dieses Gesetz gilt also für die ganze Sphäre des Bewußtseyns, und folglich auch alles Denkens. Wird nun etwas außer dem Ich gedacht, so ist diese Trennung real, das ist, ich bin gezwungen, das

den-

denkende Ich, und das gedachte Nicht-Ich, als wirklich einander entgegengesetzt zu denken. Sonst wäre das Ich nicht Ich; es wäre nicht das Denkende, sondern das Gedachte, folglich Nicht-Ich. Nun denke man aber das Ich allein. Das Ich kann sich nicht denken, ohne sich, so zu sagen, als Subjekt von sich selbst loszureißen, und als Objekt vor sich hinzustellen. Hat nun hier das Gesetz des Denkens, daß das Subjekt und Objekt *realiter* verschieden seyn sollen, auch statt? In sofern das Ich blos als denkend gedacht wird, hat es *realiter* statt; denn das Ich kann sich nicht als denkend denken, ohne in sich als denkendes Wesen diese Trennung als reale Bestimmung zu setzen. Auf dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseyns, in sofern das Ich als ein blos denkendes Wesen gedacht wird, ist das denkende Ich dem Gedachten Ich wirklich entgegengesetzt; das Ich selbst nimmt diese Trennung vor, um sich seiner bewußt zu werden. Und doch soll das denkende und gedachte Ich schlechthin Eins seyn, und kommt auch wirklich als Eins im Bewußtseyn vor. Ohne diese Einheit des Ich im Bewußtseyn wäre gar kein Bewußtseyn möglich. Also muß das Ich, wenn es nicht blos als denkend, sondern, wie es ursprünglich ist, als ein absolutes Handeln, das selbst der Grund des Denkens ist, gedacht wird, den Gesetzen des Denkens zuwider, absolut Eins mit sich selbst seyn, das heißt; es muß zwischen dem subjektiven, und objektiven Ich eine absolute Identität statt haben. Denn in jedem wirklichen Bewußtseyn sollen Entgegengesetzte,

Getrennte vereinigt werden. Dies kann nur durch ein drittes geschehen, in welchem sie einander gleich sind.

Man denke sich die ganze Reihe der Gegenstände des Bewußtseyns, die dem Ich als Intelligenz entgegengesetzt werden, bis auf die zwey letzten Glieder, die vereinigt werden sollen. In dieser ganzen Reihe des Bewußtseyns, wenn nur auf die Gegenstände, nicht aber auf das Ich reflektirt wird, geschiehet die Vereinigung von zwey Entgegengesetzten immer so, daß geurtheilt wird, sie seyen einander gleich, weil ein drittes gedacht wird, das Eigenschaften enthält, die beyden Entgegengesetzten gemein sind; dies ist der Grund ihrer Gleichung, der Beziehungsgrund genannt wird. Bloß in sofern auf diese gemeinsamen Merkmale reflektirt wird, welche in einem dritten vereinigt angetroffen werden, werden Entgegengesetzte verbunden. Z. B. wenn ich sage, der Mensch ist ein Thier, so ist der Beziehungsgrund, auf welchen reflektirt wird, der bestimmte Begriff des Thieres, daß es aus Materie, aus organisirter Materie, aus animalisch belebter Materie bestehe; von dem Unterscheidungsgrund aber, von der specifischen Differenz, nach welcher vernünftige, und unvernünftige Thiere gesetzt werden, wird abstrahirt. Sage ich aber: der Mensch ist kein Thier, so wird blos auf den Unterscheidungsgrund, auf Vernunft, die dem Menschen eigen ist, reflektirt, und von dem obigen Beziehungsgrunde abstrahirt. Also wenn von irgend einem Gegenstande etwas prädi-

cirt,

cirt, oder wenn etwas, das an sich von ihm verschieden, und folglich ihm in sofern entgegengesetzt ist, mit demselben also verbunden gedacht werden soll, so kann dies nur durch ein drittes, in welchem beyde einander gleich sind, geschehen, eben so, wie Gleichgesetzte nur durch ein drittes einander entgegengesetzt werden können. Daher ist es Gesetz des Denkens, daß von jedem Gedachten ein zureichender Grund gefordert wird, das Urtheil mag nun bejahend, oder verneinend seyn. Denn auf dem Gebiete des bloßen Denkens ist nichts für sich, und durch sich; alles ist durch etwas Höheres bestimmt, also auch selbst das Denken. Hier ist mit vollem Recht der Satz anwendbar: Nihil sine ratione sufficienti.

Nun setze man, man sey bis auf die zwey letzten Glieder des empirischen Bewußtseyns zurückgekommen, die vereinigt werden sollen; man setze, es sey die erste, ursprüngliche Synthesis von zwey entgegengesetzten Dingen, wobey noch immer von dem Ich abstrahirt wird, so daß die Entgegengesetzten nicht seyn sollen Ich, und irgend ein bestimmtes Nicht-Ich, oder ein Ding, sondern zwey verschiedene Dinge. Der Vereinigungspunkt beyder wird nothwendig in das Ich fallen; beyde sind ursprünglich etwas durch das Ich, dem Ich Entgegengesetztes, also auch etwas von dem Ich Gesetztes, und in sofern einander gleich. Hier ist kein Ding als drittes da, in welchem sie gleich gesetzt würden; dieses dritte ist ursprünglich das Ich. Beyde sind; denn sie sind

durch

durch ein nothwendiges Denken des Ich gesetzt; beyde sind einander entgegengesetzt; denn sie sind dem Ich entgegengesetzt; ihr Wesen bestehet also ursprünglich darin, daß sie Nicht-Ich sind. In sofern sie durch das Ich weiter bestimmt, und in dieser Bestimmung dem Ich entgegengesetzt werden, heißen sie Dinge. Endlich bleibt das Ich allein übrig; so, wie es gedacht wird, wird es nothwendig als Subjekt und Objekt getrennt. Wo liegt hier der Vereinigungspunkt? In dem denkenden Ich? Nein; dieses ist vielmehr als denkendes, und gedachtes getrennt. Das denkende Ich sowohl, als das gedachte ist etwas bestimmtes, das einen höhern Bestimmungsgrund voraussetzt. Es läßt sich fragen: Wie ist es möglich, daß das Ich sich denkt? Der Grund der Möglichkeit muß entweder außer dem Ich, oder in dem Ich selbst liegen. Er kann nicht außer dem Ich liegen; denn sonst wäre es nicht das Ich, das sich als seyend setzte, sondern etwas anders; das Ich wäre = Nicht-Ich. Denn der Charakter dieses letztern bestehet darin, daß es sein Seyn nicht selbst setzen kann, daß es nicht für sich, sondern nur für etwas anderes, für irgend eine Intelligenz ist, wodurch es vorgestellt werden kann.

Der Grund der Möglichkeit, daß sich das Ich denken kann, liegt also in dem Ich selbst; und dieser Grund kann nicht wieder ein Denken, sondern er muß ein absolutes Handeln seyn; denn vom Denken, als einem bestimmten Handeln wird ja der Grund gesucht, und dieser

muß

muß außer der Sphäre des Begründeten liegen. Also der Vereinigungspunkt von dem denkenden, und gedachten Ich ist das absolut handelnde Ich. Das absolute Ich kann daher nicht als ursprünglich denkend, sondern als absolut handelnd gedacht werden.

VI.

Alles, was das Ich in der Wirklichkeit ist, als denkendes, wollendes, empfindendes Ich, ist es durch das absolute Ich. Nur durch das absolute Ich ist es möglich, daß das denkende und gedachte Ich, das Ich als Subjekt, und Objekt als absolut Eins gedacht wird. Wäre das Ich blos denkend, so wäre es schlechthin unmöglich, daß diese Trennung zwischen Subjekt und Objekt, welche das denkende Ich nothwendig selbst vornimmt, je gehoben würde. Eben so unmöglich wäre es, daß nebst dem Denken auch das Wollen, und Empfinden auf dasselbe Ich bezogen werden könnte, so, daß ich sagen könnte: Ich, der ich denke, will, empfinde, bin ein, und dasselbe Ich. Denken, Wollen, Empfinden sind nur möglich durch ein absolutes Handeln; sie sind nur Accidenzen desselben, in demselben, und durch dasselbe gesetzt. Dieses absolute Handeln ist das ursprüngliche, reine Ich selbst; dieses letztere kann nicht anders charakterisirt werden. Man glaubt gewöhnlich, dieses absolute Handeln könne nicht für sich bestehen; es müsse noch eine Substanz gedacht werden, dem es inhäriren soll. Aber für das absolute Handeln eine Substanz suchen, in

welcher dasselbe ruhen soll, heißt für dasselbe einen höhern Grund suchen, und es folglich als absolut aufheben; denn was als absolut gesetzt wird, von dem darf kein höherer Grund, wodurch es möglich seyn, oder in welchem es subsistiren soll, angenommen werden, sonst ist der höhere Grund das Absolute. Das Wort Substanz passet nur auf die Gegenstände der Sinnenwelt, deren Wesen in einem Bestehen, Ruhen, Seyn ohne Bewußtseyn bestehet, denen folglich kein absolutes Handeln, kein Selbstbestimmen zugeschrieben werden kann, wie dies der Fall ist bey dem Ich, das gerade das Gegentheil ist von jenem, und daher aufgehoben wird, wenn man ihm irgend ein Merkmal beylegt, das den Gegenständen der Sinnenwelt zukommt. Ich kann daher so wenig sagen: Das Ich ist eine Substanz, welcher ein absolutes Handeln, als Accidenz zukommt, als ich sagen kann: Das Ich ist schwer, ausgedehnt u. s. f. Absolutes Handeln und Accidenz ist ein absoluter Widerspruch; und doch könnte das absolute Handeln weiter nichts, als ein Accidenz seyn, wenn als Grund der Möglichkeit desselben noch eine Substanz müßte gedacht werden, dem es inhäriren sollte. Substanz wird als ein Ruhen, keineswegs als ein Wirken gedacht; da nun gefodert wird, daß die Substanz als Grund der Möglichkeit des absoluten Handelns gedacht werde, so wird zugleich gefodert, daß das absolute Handlen aus dem Ruhen, aus der absoluten Negation des Handelns, oder das Leben aus dem Tode hervorgehen soll. Das läßt sich auf keine Art denken.

Aber

Aber wohl läßt sichs denken, — und es kann nicht anders gedacht werden — daß ein bestimmtes Handeln, z. B. Denken, Wollen, Empfinden — aus einem absoluten, also ursprünglich unbestimmten Handeln hervorgehe.

Das Ich kann nicht anders gedacht werden, dann als ein Handeln. Das Ich, das Gegenstand des Bewußtseyns werden kann und wirklich ist, das empirische Ich ist ein Denken, Wollen, Empfinden, also ein mannichfaltiges bestimmtes Handeln. Dieses mannichfaltige kann nur dadurch als ursprünglich Eins, und dieses bestimmte Handeln als möglich gedacht werden, daß ein absolutes Handeln gedacht wird, in welchem jene Handlungsweisen zusammenfließen, und durch welches sie bestimmt werden. Dieses absolute Handeln ist das reine Ich, das nie zum Bewußtseyn kommt, sondern allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, das selbst, wenn es als nothwendiger Grund der Möglichkeit des Bewußtseyns gedacht wird, und in sofern durch Räsonnement als etwas Gedachtes, nicht aber Wirkliches zum Bewußtseyn kommt, auch hier wieder als der Grund dieses gedachten Grundes, dieses nothwendigen Denkens gedacht werden muß, und folglich diesem idealen Bewußtseyn zum Grunde liegt. Denkt man sich nun dieses absolute Handeln als letzten Grund des Denkens, Wollens, Empfindens, so sind diese Aeußerungen des Ich, als absoluten Handelns, nur als Accidenzen von demselben

zu denken, weil sie ohne jenes nicht bestehen; folglich ist das Ich, sofern es denkt, will, empfindet, also das empirische Ich selbst als ein Accidenz des reinen, oder absoluten Ich zu denken, weil es in demselben, und durch dasselbe, als seinen einzig möglichen Grund, gesetzt ist.

In sofern hat das absolute Ich Analogie mit der körperlichen Substanz; jede körperliche Substanz ist ein Nachbild von dem Ich. So wie dem denkenden, wollenden, empfindenden, oder dem empirischen Ich nothwendig ein reines Ich, das folglich weder denkend, noch wollend, noch empfindend, sondern nur als überhaupt handelnd gedacht wird, zum Grunde gelegt werden muß, in welchem alle jene Handlungsweisen in Eins zusammenfließen, weil sonst keine Einheit des Bewußtseyns, und folglich gar kein Bewußtseyn möglich wäre: so wird bey allen Erscheinungen der Körperwelt etwas nothwendig gedacht, das nicht erscheinet, ein fester, unbeweglicher Punkt, der den Erscheinungen zum Grunde gelegt wird — Substanz. Aber man würde sich sehr irren, wenn man die Substanz, welche als das Substrat der Erscheinungen der Körperwelt gedacht wird, als etwas Wirkliches, in den Körpern selbst liegendes, ansehen wollte. Die Substanz ist nur ein Gesetz unseres Denkens; wir würden das Mannichfaltige der Erscheinungen nicht zusammen fassen, und folglich nicht denken können, wenn wir sie nicht durch ein Etwas, das nicht erscheint, sondern nur gedacht wird, fixirten.

Es ist für uns gar keine Mannichfaltigkeit da ohne Einheit, und keine Einheit ohne Mannichfaltigkeit, folglich ist der Begriff von Substanz nothwendige Bedingung unseres Bewußtseyns. Aber die Einheit, die durch Substanz gedacht, und worin das Mannichfaltige der Erscheinungen fixirt wird, ist nicht in den Dingen, die nichts, als ein Mannichfaltiges von Erscheinungen sind, selbst, sondern nur in uns; sie wird nur auf die Erscheinungen übergetragen, um sie zusammen fassen, und denken zu können. Da aber die Dinge dem Ich entgegengesetzt, und durch Entgegensetzung bestimmt werden, so, daß ihnen gerade das zugeschrieben wird, was das Ich nicht ist, so wird die Substanz, in welcher die Veränderungen der Erscheinungswelt, fixirt, und vereinigt gedacht werden, als etwas Ruhendes, Bestehendes gedacht, daß sich nicht selbst aus seiner Ruhe reißen, und zum Handeln bestimmen kann, sondern immer durch ein anderes bestimmt werden muß. Das Ich wird aber als etwas gedacht, das sich selbst bestimmen kann; die vorzüglichsten Aeußerungen dieses Selbstbestimmens sind Denken, Wollen, und Empfinden; die absolute Einheit, in welcher sie zusammenfließen, in welcher das denkende, wollende, und empfindende Ich nur als ein Ich gedacht wird, ist das absolute Handeln, oder das Selbstbestimmen selbst, welches das Wesen des reinen Ich ausmacht.

Will man nun das reine Ich Substanz nennen, so mag man es immer thun; denn es ist in der That die absolut höchste Einheit, in welcher alles, was nur immer ist, begriffen ist, indem für das Ich nichts seyn kann, als das, was durch dasselbe, und in demselben gesetzt, oder dessen es sich bewußt ist; es kann sich aber Nichts bewußt werden, als was es als durch sich und in sich gesetzt vorfindet. — Nur darf der Begriff von Substanz, der in der Körperwelt gilt, nicht auf das reine Ich übertragen werden. Denn da das Ich gerade das Gegentheil von den Dingen ist, so muß auch das reine Ich als Substanz gedacht als das Gegentheil von den körperlichen Substanzen gedacht werden. Das Wesen dieser letzteren ist ein absolutes Seyn, Bestehen, Ruhen, eine absolute Negation von Selbstthätigkeit; das Wesen des Ich, als intellektueller Substanz gedacht, muß also absolutes Handeln, Selbstbestimmen seyn.

VII.

Dieses absolute Handeln ist also das erste, was, wenn man das Ich, wie es ursprünglich und an sich ist, denken will, gedacht werden muß; das Seyn gehet erst aus demselben hervor, und zwar alles Seyn, sowohl dasjenige, das dem Ich, als das, welches den Dingen zukommt. Das heißt: nur dadurch, daß das Ich ursprünglich als ein absolutes Handeln gedacht wird, ist es möglich, daß sich das Ich sowohl seiner, als alles dessen, was dem Ich entgegengesetzt ist, bewußt werden

kann;

kann; denn für das Ich ist nur das, dessen es sich bewußt ist; was immer außer der Sphäre seines Bewußtseyns liegt, ist für dasselbe gar nicht, ob es gleich für andere vernünftige Individuen seyn kann, wenn sie sich nämlich desselben bewußt sind.

In sofern nun das Handeln kein Seyn ist, so muß von dem reinen Ich behauptet werden, daß es ursprünglich nicht als etwas Seyendes gedacht werden kann, und daß es in dieser Rücksicht gar nicht ist: es ist auch kein etwas; denn ein etwas ist ein Bestimmtes, ein Bestimmtes aber setzt einen Bestimmungsgrund voraus, es ist also bloß absolut, und unbestimmt, und nur als ein solches kann es der Grund alles Bestimmtseyns werden. Es wird erst ein etwas, in sofern es seinem wesentlichen Charakter nach gedacht wird; dadurch wird es ausgeschloßen aus der Sphäre alles Seyns, das immer als bestimmt gedacht werden muß, aus dem ganzen Gebiete der Sinnenwelt, und versetzt in die übersinnliche Welt, in welcher nur absolutes Handeln, das der Grund des Seyns ist, statt hat.

Es wird also in eben der Rücksicht beschränkt, in welcher es als unbeschränkt gedacht wird; denn es wird aus der Sphäre des Beschränkten ausgeschlossen, und demselben entgegengesetzt. Es ist das Gegentheil von dem, was beschränkt ist, seine Gränze ist der Punkt, wo das Beschränkte anfängt. Es ist nur dadurch in der

Zeit, daß es ursprünglich gar nicht ist; denn sein ursprünglicher Charakter ist nur absolutes Handeln; und nur dadurch wird es möglich, daß es sich seiner bewußt wird. Es wird durch den Begriff von sich selbst losgerissen, und erscheinet als ein Seyn, ob es gleich nichts, als ein Handeln ist; denn es wird Obiekt, und gleichsam vor sich selbst hingestellt; der Charakter aber eines Objekts ist Seyn. Es ist also dadurch, daß es ursprünglich nicht ist. Wenn man daher dem absoluten Ich ein Seyn zuschreibt, so kann darunter nur ein Handeln verstanden werden; und in sofern kann man von dem Ich sagen, daß sein wahres Seyn ein absolutes Handeln sey. Dies ist das einzige Seyn an sich, und durch sich, das den Grund seiner Möglichkeit in sich selbst enthält — ein lebendiges Seyn, oder ein seyendes Leben. Alles übrige Seyn ist abgeleitet, ist nur Erscheinung jenes lebendigen, und absoluten Seyns. Selbst das gedachte Seyn des absoluten Ich ist abgeleitet, und daher Erscheinung, denn es ist gesetzt und bestimmt durch das absolute Ich, oder durch ein absolutes Handeln; das Denken dieses Handelns hängt von demselben Handeln ab; ist ein Produkt desselben, nicht aber das Handeln selbst. Das Denken ist nur ein bestimmtes Handeln, bestimmt durch ein absolutes Handeln, dessen Bestimmung in seiner Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit bestehet. Das absolute Ich ist also, sofern es gedacht, oder gesetzt wird, selbst ein Produkt des absoluten Handelns, oder des ursprünglichen Ich; denn

es

es wird durch das absolute Ich gedacht, oder gesetzt; es ist daher in sofern nicht absolut. Das absolute Ich muß also in dieser Rücksicht gedacht werden, als absolut undenkbar, als dem Denken entgegengesetzt, so wie jeder Grund dem Begründeten entgegengesetzt seyn muß. Daher sind die Gesetze des Denkens auf dasselbe gar nicht anwendbar, weil es ursprünglich kein Gegenstand des Denkens, sondern nur das Princip desselben ist.

Sobald das absolute Ich gedacht wird, ist es, sofern es gedacht wird; es wird Objekt, und ist als solches entgegengesetzt dem absoluten Subjekt, das nie Objekt werden kann, weil es nie ins Bewußtseyn kommen kann, sondern alles Bewußtseyn begründet. Sobald also das absolute Ich gedacht, das ist, als seyend gesetzt wird, ist es nicht mehr absolut; denn als absolutes Ich ist es kein Seyn, sondern ein Handeln.

Ferner, wenn das absolute Ich gedacht wird, ist es ein Etwas; denn es kann nur als bestimmt gedacht werden. Ursprünglich ist es aber kein Etwas. Also ist es Nichts? Nein; denn es ist ein Handeln, ein unbestimmtes Handeln. Dadurch wird das Etwas, und das Nichts bestimmt. Das absolute Ich, wenn es richtig gedacht werden soll, muß also gedacht werden, in sofern es nicht als denkend gedacht, sondern dem Denken zum Grunde gelegt wird. Die ganze Reihe des Denkens ist nämlich bestimmt, wenn sie auch als eine unend-

liche gedacht wird; in ihr sucht man also den letzten Bestimmungsgrund vergebens, da im Ganzen nicht liegen kann, was in keinem Theile desselben liegt. Das Denken bleibt immer eine Thatsache, also auch das Denken jener Urhandlung, wodurch das Denken selbst erst möglich gedacht wird, ist als Thatsache des Bewußtseyns zu betrachten, wenn über dieses Denken reflektirt, oder dieses Denken gedacht wird. Aber jene Urhandlung selbst kann nie zur bloßen Thatsache des Bewußtseyns herabsinken, weil sie blos als Grund jeder Thatsache gedacht werden kann. Nur das Denken derselben kann zum Bewußtseyn kommen; aber es muß dieses eben nicht geschehen, sonst wäre die philosophirende Vernunft schon lange am Ziele, und hätte nicht vergebens auf dem gränzenlosen Gebiete des bloßen Denkens herumgeirret, ohne den letzten Grund des Denkens zu finden. Das Denken dieser Thathandlung kommt nur bey dem Philosophen zum Bewußtseyn, der, weil er auf dem bloßen Gebiete des Denkens keinen festen Grund desselben finden kann, über dasselbe hinausgetrieben wird, und den letzten Grund des Denkens, als bestimmter Handlungsweise in einem absoluten, also unbestimmten, reinen Handeln, das folglich in dieser Rücksicht als keine Handlungsweise angesehen werden kann, zu setzen, sich nothwendig gedrungen fühlt, um sich das Denken als möglich zu denken. Dieses Handeln wird blos bestimmt, in sofern es als unbestimmt, und absolut unbestimmbar

bar gedacht wird. Da aber das Denken selbst von demselben abhängt, und folglich bestimmt wird, so liegt der letzte Grund seines als absolut unbestimmt, und schlechterdings unbestimmbar gedachten Bestimmtseyns in ihm selbst; es ist durch sich selbst bestimmt.

VIII.

In sofern nun der Philosoph dieses Handeln allem Denken zum Grunde legt, und zu legen sich genöthigt sieht, muß er es nicht nur denken, sondern bestimmt denken, das heißt, er muß das Denken dieses Denkens denken, oder, er muß durch Reflexion auf das Denken dieser Urhandlung, und durch Abstraktion von allem dem, was sie nicht ist, wodurch sie nicht rein, und richtig gedacht würde, das richtige Gedachtseyn dieser Urhandlung zum deutlichen Bewußtseyn erheben. Nur auf solche Art wird es möglich, daß er sich von dem reinen Ich, als absoluten, und folglich unbestimmten Handeln, das jedem bestimmten Handeln, folglich auch dem Denken zum Grunde liegt, einen bestimmten, und zwar richtig und genau bestimmten Begriff macht. Der Charakter dieses Bestimmtseyns ist ein Unbestimmtes, und Unbestimmbares. Es wird nur ein Bestimmtes, in sofern es als ursprünglich unbestimmt, und unbestimmbar gedacht wird. Wenn ich sage: das absolute Ich wird durch das absolute Ich bestimmt, so heißt dies nicht anders, als: das Ich wird als das,

was es ursprünglich ist, als absolutes Handeln, und in sofern bestimmt, nämlich durch den Charakter des Gegentheils von Bestimmtseyn, und Bestimmbarkeit bestimmt gedacht, und zwar durch sich selbst, als durch absolutes Handeln, bestimmt gedacht.

Nach einem nothwendigen Gesetze des Denkens, nach welchem immer das Subjekt und Objekt einander entgegengesetzt werden, wird auch hier das absolute Ich als Subjekt dem absoluten Ich als Objekt, das absolut Setzende dem absolut Gesetzten entgegengesetzt: diese nothwendige Entgegensetzung ist, wenn das absolute Ich gedacht wird, so zu sagen, eine optische Täuschung des Bewußtseyns, oder Denkens, welche, wenn man diese Entgegensetzung als wirklich hält, zu den gefährlichsten Mißverständnissen führt, und nicht nur alle Philosophie unmöglich macht, sondern auch den Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes gänzlich verrückt, und seine Aussagen aufhebt. Das absolute Ich darf als Subjekt und Objekt, als sich setzend, und gesetzt, oder seyend sich schlechterdings nicht entgegengesetzt, oder in dieser Rücksicht wirklich verschieden, wie es nach dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseyns zu seyn scheint, gedacht werden, weil sonst das Ich selbst aufgehoben würde. Denn da das absolute Ich weiter nichts seyn soll, als ein absolutes Handeln, so würde der Satz: Das absolute Ich bestimmt sich selbst, oder setzt sein eignes Seyn (wie

in

in dem Satz: Ich bin Ich), nichts anders heißen als: Ein absolutes Handeln wird durch ein absolutes Handeln bestimmt. Wird nun das absolute Handeln, das in dem Satze die Stelle des formalen Subjekts einnimmt, als wirklich verschieden angesehen von dem absoluten Handeln, das in der Stelle des Prädikats das Seyende, oder das Objekt bedeutet, so, daß das eine Handeln, als Produkt, aus dem andern als Ursache hervorgehen soll, so wird dadurch offenbar behauptet, daß ein absolutes Handeln nicht gedacht werden könne, wenn man ihm nicht ein anderes absolutes Handeln zum Grunde lege, wodurch aber die Absolutheit schlechterdings aufgehoben wird. Denn ein absolutes Handeln, das nicht ohne ein anderes, als Grund, bestehen kann, ist kein absolutes, sondern blos abhängiges Handeln. Also wird das absolute Ich selbst aufgehoben, wenn es als Subjekt und Objekt wirklich verschieden, und daher sich selbst entgegengesetzt seyn soll. Sich selbst setzen, und seyn, sind, von absoluten Ich gebraucht, völlig gleich. Das Ich ist also Subjekt-Objekt. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin. Bey dem Ich hängt weder das Subjekt von dem Objekt, noch das Objekt von dem Subjekt ab; keines gehet von dem andern hervor, wie dies der Fall ist bey dem Grunde und Begründeten, oder bey der Ursache und dem Bewirkten; sondern beydes, Setzendes, und Gesetztes, Handeln, und Thathandlung, oder Produkt

des Handelns, Subjekt und Objekt — müssen hier, den Gesetzen des Denkens, und des gemeinen Bewußtseyns ganz zuwider, als Eins und dasselbe betrachtet werden. Daher darf man hier nicht bey dem bloßen Denken oder dem gemeinen Bewußtseyn stehen bleiben, sondern man muß sich über beydes erheben. Man muß daher das Denken jener Urhandlung, wodurch sich das Ich selbst als seyend setzt, den Gesetzen des Denkens zuwider denken, und auf solche Art bestimmen, und, um sich zu überzeugen, daß man dieses Denken richtig bestimmt habe, muß man wieder auf dieses Denken reflektiren, das heißt, das Denken dieses Denkens denken. Weil nun das sich setzende Ich, oder das Ich als Subjekt, und das seyende Ich, oder das Ich als Objekt, völlig gleich seyn sollen, oder da das Wesen des Ich ursprünglich in der vollkommensten Identität des Subjekts und Objekts bestehet, so, daß das Ich als Subjekt — Objekt zu charakterisiren ist: so hat hier zwischen dem subjektiven und objektiven Ich keine Verbindung durch den Begriff der Causalität, sondern blos der Wechselwürkung statt. Ich kann also nicht blos sagen: Das Ich ist, weil es sich selbst setzt, sondern es muß auch umgekehrt von demselben behauptet werden, daß es sich setzt, weil es ist, so daß, sich setzen, und seyn, als absolut Eins betrachtet wird, und beyde Sätze im Grunde nur so viel heißen, als: Das Ich ist schlechthin, weil es ist.

Das Ich ist aber nur für das Ich, und es ist alles, was es ist, nur für sich selbst; das heißt: Es kann gar nicht seyn, ohne sich seiner bewußt zu seyn; und es kann nichts bestimmtes seyn, ohne sich dessen bewußt zu seyn. Es ist für das setzende Ich, und setzt für das seyende. Ich kann mir keine Bestimmung zuschreiben, ohne mir derselben bewußt zu seyn. Ich bin also nur dasjenige, als was ich mich setze; und ich setze mich als dasjenige, was ich bin. Da ich nun schlechthin bin, weil ich bin, so bin ich auch schlechthin, was ich bin, beydes für das Ich, das heißt mit Bewußtseyn meines Seyns, und meines bestimmten Seyns. Was ich wesentlich bin, darf mir so wenig ein Geheimniß seyn, als daß ich überhaupt bin. Ich würde gar nicht seyn können, wenn ich mein Wesen nicht bestimmt wissen könnte. Dadurch, daß ich bin, ist mir mein Wesen schon zugleich bestimmt, und mit Bewußtseyn gegeben. Denn das subjektive, und objektive Ich stehen in Wechselwirkung; so, daß das subjektive das objektive, und dieses jenes ist. Es giebt also kein Ich an sich.

IX.

Man denke doch ja nicht, daß dies unnütze Subtilitäten sind, und daß man weit vernünftiger thue, wenn man bey den unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseyns stehen bleibt. Es hängt von unserer Bestimmung des absoluten Ich, wie sich in der ganzen Abhandlung evident zeigen wird, die Realität alles unseres Wissens, der

Sinnenwelt, und der übersinnlichen, und daher alles dessen, was uns immer schätzbar seyn kann, ab. Um den Leser schon vorläufig von der Wichtigkeit des aufgestellten Begriffes von dem absoluten Ich, in sofern es Subjekt — Objekt ist, zu überzeugen, wollen wir einmal annehmen, daß das subjektive Ich von dem objektiven wirklich verschieden sey, wie es nach dem gemeinen Bewußtseyn zu seyn scheint — und dann sehen, was für Ungereimtheiten daraus folgen.

Man denke sich also das reine, oder absolute Ich als bloßes Objekt, ohne daß es zugleich Subjekt, und zwar Subjekt — Objekt sey, oder man stelle sich vor, wie es gewöhnlich geschiehet, daß das reine Ich seyn könne, ohne sich seiner als solchen, bewußt zu seyn, so wird man ein Ich an sich erhalten; dieses wird das Ich als Subjekt afficiren, und dadurch das Selbstbewußtseyn, der Affektion gemäß, hervorbringen. In diesem Falle würde sich das Ich setzen, weil es ursprünglich wäre; das Handeln würde aus dem Seyn hervorgehen. Ich würde nicht wissen können, was ich ursprünglich, unabhängig von meinem Selbstbewußtseyn, wäre. Mein Ich an sich würde mir ein ewiges Geheimniß bleiben müssen. Nur von meinem Ich als Erscheinung würde ich etwas mit Gewißheit sagen können. Dabey könnte es wohl seyn, daß mein Ich an sich das gerade Gegentheil von dem erscheinenden wäre. Ich könnte mir z. B. als erscheinendes Ich zwar als frey vorkommen; aber es könnte wohl seyn, das ich als Ich an

sich auf keine Art frey wäre; daß folglich das ganze schöne, und entzückende Gebäude, das auf Freyheit errichtet wird, das Gebäude von meinen Pflichten, und Rechten, von meinen Hoffnungen jenseits des Grabes, von einer übersinnlichen Welt, von einer Gottheit, weiter nichts, als ein Traum- und Truggebilde wäre.

In meinem Bewußtseyn unterscheide ich freylich ein Sollen von einem Müssen, Freyheit von Nothwendigkeit; aber es könnte wohl seyn, daß im Ich an sich der Grund läge, daß Sollen und Müssen ursprünglich Eins wären. In meinem empirischen Ich unterscheide ich freylich eine Sinnenwelt von mir, und setze mir die Materie entgegen. Aber, wenn ich das Ich an sich einsehen könnte, so würde ich vielleicht finden, daß alles Materie, und daß folglich das Ich an sich ursprünglich nicht von der Materie unterschieden sey. Kurz, jede noch so ausgemachte, und wichtige Wahrheit kann nach diesem Gesichtspunkte an sich Jerthum, und jeder noch so abentheuerlicher Irrthum kann an sich reine Wahrheit seyn. Und auf solche Art könnte auch das empirische Ich über gar nichts, das wahr, oder falsch seyn soll, entscheiden. Dieses wäre nur möglich, wenn wir das Ich an sich könnten kennen lernen; aber das ist nach der Voraussetzung unmöglich. Hier ist der Schlufwinkel alles religiösen Aberglaubens. Der Philosoph mag gegen die behaupteteten Thorheiten des Schwärmers einwenden, was er will; dieser lachet seiner noch so evidenten

ten Gründe, und ist schlechterdings unbesiegbar, so lange der Philosoph ein Ich an sich zugiebt, das nicht zu ergründen sey, und nicht bis auf den feinsten Punkt bestimmt werden könne; denn nach diesem kann alles das geradezu falsch seyn, was dem empirischen Ich noch so einleuchtend und vernünftig zu seyn scheint.

Es kann seyn, daß die Gottheit, als die reine Vernunft, oder die Vernunft an sich, nöthig findet, unser natürliches Erkenntnißvermögen, das die wichtigsten Dinge nothwendig verkehrt ansiehet, wenn es bloß sich selbst überlassen bleibt, zu berichtigen, und uns gerade das Gegentheil von dem zu offenbaren, was unsere beschränkte Vernunft, als empirisches Ich, für die evidenteste Wahrheit hält. Was scheint unserer Vernunft eine evidentere Wahrheit zu seyn, als die, daß drey nicht zugleich Eins, und Eins nicht drey seyn könne? Kein Mensch kann an der Wahrheit des Satzes des Widerspruches zweifeln, ohne zugleich die Möglichkeit des Denkens aufzuheben. Und doch kann dieß ein bloßer Schein seyn, der uns auf sehr gefährliche Irrthümer führen kann, und daher durch Offenbarung berichtigt werden muß. Eine Offenbarung in Betreff solcher Gegenstände muß nothwendig Lehrsätze enthalten, die nicht nur über, sondern offenbar wider unsere Vernunft gehen.

Daher behauptete auch der scharfsinnige Cartesius nach seinem Standpunkt, nach welchem er ein Ich an sich annehmen mußte, ganz richtig, und consequent, daß es wohl seyn könne, daß, so widersprechend es auch der menschlichen Vernunft vorkomme, wenn behauptet werde, daß drey Personen in der Gottheit nur ein Wesen ausmachten, daß folglich drey Eins, und Eins drey wären, es sich dennoch an und für sich, in den Augen der reinen Vernunft, so verhalte. In diesem Falle müßte die Form der menschlichen Vernunft der Form der göttlichen, oder das Wesen der empirischen Vernunft dem Wesen der Vernunft an sich, wirklich entgegengesetzt seyn. Wenn also das Wesen der empirischen Vernunft darin bestünde, daß sie Ich wäre, so müßte das Wesen der Vernunft an sich darin bestehen, daß sie Nicht — Ich wäre; wenn die empirische Vernunft sagte, daß der Mensch frey wäre, so müßte die Vernunft an sich behaupten, daß der Mensch nicht frey wäre. Wenn die empirische Vernunft die Realität des Begriffes von Pflicht, von Recht und Unrecht, von einer sinnlichen und übersinnlichen Welt, von unserer Fortdauer nach dem Tode, von Seligkeit, und Gottheit behauptete, so müßte nach den Aussprüchen der Vernunft an sich gerade das Gegentheil von allem dem statt haben. Aber auch in diesem Falle würden wir durch Gegensatz herausbringen können, was die Vernunft, oder das Ich an sich wäre. Man würde also sein wahres Wesen erkennen, und sich desselben durch Reflexion und Abstraktion bewußt werden können, folg-

lich würde es aufhören, Ich an sich zu seyn, und als solches sich selbst als etwas widersprechendes aufheben.

Aber dieß wollen die Gegner nicht zugeben; sie behaupten, das Ich an sich müsse für uns ein undurchdrinliches Geheimniß seyn, und bleiben, dessen Wesens man auf keine Art bewußt werden könne. Allein nach dieser Voraussetzung müssen sie uns auch zugeben, daß wir auf alle Wahrheit, und Gewißheit Verzicht leisten müssen; denn um zu wissen, ob etwas wahr, und gewiß sey, müßten wir auch gewiß, und untrüglich wissen, daß dasjenige, was wir für wahr und gewiß halten, auch den Foderungen der Vernunft (des Ich) an sich gemäß sey, und um dieses sicher behaupten zu können, müßten wir die Vernunft an sich genau kennen; weil sie der Maaßstab seyn müßte, an welchen wir die Ausspräche der empirischen Vernunft hielten. Ohne vollkommene Kenntniß eines Maaßstabes läßt sich auch die Beschaffenheit dessen, was durch denselben bestimmt werden soll, auf keine Art bestimmen.

Eben so wenig würden wir wissen können, was wir thun sollen, um den Foderungen der Vernunft an sich Genüge zu leisten, weil die Möglichkeit unseres bestimmten Wirkens immer von einem frey entworfenen Zweckbegriff abhängt. Wir müßten immer in Furcht seyn, auch wenn wir nach unserm besten Wissen, und Gewissen handelten, der Gottheit zu mißfallen, die daher unsere

besten Handlungen mißbilligen, und vielleicht mit denselben schreckliche — für die ganze Ewigkeit schreckliche Folgen — verbunden haben könnte, ohne daß wir je den Grund davon einsehen könnten, weil uns, nach der Voraussetzung, die Geheimnisse der Vernunft an sich, unerforschlich, und unzugänglich sind. Davon machen auch die Theologen von allen Partheyen gar keinen Hehl; sondern sie predigen laut als die gewisseste Wahrheit, daß dasjenige, was dem Menschen gut zu seyn scheine, in den Augen Gottes ein Gräuel sey; daher müsse alles durch die Gnade Gottes, und durch ein fremdes Verdienst gut gemacht werden. (Ich rede hier nicht von den Theologen, die sich auf den philosophischen Standpunkt erhoben haben). Eine unter der Voraussetzung einer unerforschlichen Vernunft an sich ganz richtige Lehre, aber zugleich auch eine Lehre, die den schrecklichsten Gemüthszustand herbeyführen kann, und muß. Denn hier wankt alles, alles ist unsicher. Es kann nämlich seyn, daß nicht nur der Glaube von der Würde des Menschen, und seinem höchsten Zwecke, der Seligkeit, ein süßer Traum sey, sondern daß gerade das Gegentheil davon statt habe, und daß ein höchst unseliger Zustand für die gränzenlose Ewigkeit das Loos des weisesten, eifrigsten, und edelsten Tugendfreundes sey. Es kann seyn, daß davon der Grund in dem Ich an sich liegt, und daß die schönsten Handlungen weiter nichts, als die schwärzesten Verbrechen, so, wie umgekehrt, diejenigen, die uns Verbrechen zu seyn scheinen, an und für sich edle Handlungen

sind. Denn das fatale Ich an sich, welches der Grund von allen Handlungen des empirischen Ich ist, bleibt uns, nach der Voraussetzung, ein ewiges Geheimniß, welches ganz enthüllt seyn müßte, wenn man über den Werth, oder Unwerth seiner Handlungen etwas bestimmen könnte.

Zu einem so entsetzlichen, und fürchterlichen Unsinne führt der Begriff des Ich an sich. Und dieser entstehet nothwendig, wenn man das Ich, ganz rein gedacht, als bloßes Objekt, wodurch das Ich als Subjekt bestimmt, ohne daß durch Wechselwirkung jenes wieder durch dieses bestimmt, und so das Ich Subjekt — Objekt würde, betrachten wollte.

X.

Es ist zum Erstaunen, daß selbst Philosophen, die sich kritische nennen, und die wähnen, den Dogmatismus, dessen Wesen in der Behauptung des Ich an sich, und der Dinge an sich besteht, über den Haufen geworfen zu haben, und daher auf die Dogmatiker, wie auf arme philosophische Schächer herabblicken, doch denselben Unsinn annehmen, und predigen. Man lese die Schriften der Kantianer, und man wird diese Behauptung bis zum Eckel bestätigt finden. Ich könnte hier eine unzählige Menge von Stellen aus allen diesen Schriften anführen, um zu zeigen, daß ich ihnen nicht zu viel aufbürde. Aber eine klassische Stelle aus einer

Schrift

Schrift eines berühmten Kantianers, dessen Logik anfangs verschlungen wurde, kann ich nicht vorbeygehen, ohne sie hier einzurücken, um den Leser den handgreiflichen Beweiß zu geben, daß jener oben gerügte Unsinn von den Kantianern wirklich seinem Wesen nach behauptet wird.

Die Stelle ist in Herrn Kiesewetters Schrift: Gedrängter Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft nebst der Erklärung der wichtigsten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule.

Seite 173. sucht Herr Kiesewetter die wichtige Frage: Was soll ich thun, zu beantworten. Er thut es auf folgende höchst merkwürdige Art.

„So wichtig auch die Beantwortung der Frage ist, was kann ich wissen? so wird sie doch von der Frage, was soll ich thun? unendlich weit an Interesse übertroffen. Ich kann allenfalls die erste Frage unbeantwortet lassen; aber die zweyte Frage muß jeder, der auf den Namen eines vernünftigen Wesens Anspruch macht, sich vorlegen, und zu beantworten suchen, weil man zwar das Wissen (?), aber nicht das Handeln aufgeben kann (als wenn man ohne einen frey entworfenen Zweckbegriff, also ohne ein Wissen, handeln, und dabey die Würde eines vernünftigen Wesens behaupten könnte. Der höch-

ste Zweck, der allen unsern Handlungen, in sofern wir auf den Namen eines vernünftigen Wesens Anspruch machen wollen, zu Grunde liegt, ist die Realisirung unseres absoluten Ich, oder das Streben, daß unsere Vernunft in ihrem objektiven Wirken eben so frey und unabhängig von den Banden der Sinnlichkeit werde, wie sie es in ihrem idealen Wirken, in der Form des Denkens, und Wollens ist, so, daß sie mit eben der absoluten Allgewalt, mit welcher sie ihr Sein, und das Seyn der Sinnenwelt in der Vorstellung setzt, und sagen kann: Ich bin; die Sinnenwelt ist, oder womit sie gewisse Entschlüsse fasset, ohne daß irgend eine Macht sie zwingen kann, anders zu wollen, als sie wirklich will — daß, sage ich, sie mit eben der Allgewalt ihre Zweckbegriffe ausführen könne, als sie dieselben zu entwerfen vermag; daß sie in Absicht auf die Folgen ihres Vorstellens, und Wollens in der Sinnenwelt eben so frey werde, als sie es in Absicht auf den Akt, oder die Hervorbringung des Vorstellens, und Wollens in der übersinnlichen Welt ist; daß sie die sinnliche Natur eben so in ihre Gewalt bekomme, wie sie ihre geistige Natur in Betreff ihres idealen Handelns, des Vorstellens, und Wollens, in ihrer Gewalt hat. Die Frage also, was soll ich thun? ist auf unserm Standpunkte mit der Frage, was kann ich wissen? ganz identisch. So wie das absolute Ich das Princip alles Erkennens ist, so ist es auch das Princip und der letzte Zweck alles Wollens. Die erste Frage deutet auf das subjektive Ich, die zweyte

aber

aber auf das objektive. Aber das subjektive Ich ist dem objektiven vollkommen gleich, es ist Subjekt — Objekt. Es ist dasselbe absolute Handeln, wodurch das Vorstellen, und das Wollen möglich wird; der Punkt, worin die theoretische, und praktische Vernunft zusammenfließt).

Die Frage, was soll ich thun? sagt Herr Kiesewetter weiter, betrift nicht unsere Erkenntnisse, sondern unser Vermögen, zu handeln, unsern Willen (der ohne Zweckbegriff blind, und folglich kein Wille ist, weil nichts übrig bleibt, als Instinkt, oder Naturmechanismus), und die Frage sowohl, als jede bestimmte Antwort darauf: Du sollst dein Versprechen halten, du sollst nicht lügen u. s. w. setzt voraus, daß unsere Handlungen nicht nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit geschehen, weil sonst jede Frage nach dem Sollen und jede Antwort darauf ungereimt wäre, sondern daß es in unserer Willkühr stehet, zu thun, und zu lassen, d. h. daß wir frey sind. Das Bewußtseyn also, daß wir Sollen, setzt als nothwendig voraus, daß wir frey sind; denn müßten alle unsere Handlungen nach den Gesetzen der Natur nothwendig geschehen, so wäre es eben solcher Unsinn, uns zu gebieten, daß wir etwas thun, oder lassen sollen, als dem Magen zu befehlen, daß er verdaue, oder nicht verdaue, oder dem Steine, daß er schwer, oder nicht schwer sey. (Aber gerade dieser Unsinn kommt heraus, wenn man das Wissen von Sollen trennt; denn wo nicht nach Begriffen gehandelt wird, da hat dieselbe

Naturnothwendigkeit statt, wie bey dem Magen, wenn er verdaut, und wie beym Steine, wenn er durch Schwerkraft bestimmt wird. Es hilft nichts, behaupten, daß das Sollen nothwendig Freyheit voraussetze, wenn man in den Begriff des Sollens solche Merkmale aufnimmt, wodurch die Freyheit nothwendig aufgehoben wird. So lange nicht der Punkt aufgefunden wird, wo das Subjektive und Objektive gar nicht von einander verschieden, sondern absolut Eins sind, wird die vorgebliche Freyheit weiter nichts, als Naturnothwendigkeit seyn).

Ehe wir uns also an die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? wagen, müssen wir zuförderst eine Untersuchung über die Freyheit des Willens anstellen; denn alle Bemühungen, die erste Frage zu beantworten, wären vergeblich, wenn sich darthun lassen sollte, daß wir in Rücksicht des Willens nicht frey sind (und doch soll die Frage: Was soll ich thun? nicht unsere Erkenntnisse betreffen; ich soll sogar die Frage: Was kann ich wissen? ganz unbeantwortet lassen können).

Was verstehet man unter Freyheit des Willens? Man nimmt diesen Ausdruck in doppelter Bedeutung in negativer, und positiver. Nicht stehen unter fremden, nothwendig zwingenden Gesetzen, Unabhängigkeit von äußern, nothwendig bestimmenden Ursachen ist Freyheit im negativen Verstande; so sagen wir, ein Stein, der fällt, ist nicht frey; denn

er

er wird von der Erde angezogen, und muß nothwendig den Gesetzen dieser Ursache gemäß fallen. Frey seyn in positiver Bedeutung heißt unter eignen Gesetzen stehen, in der letztern Bedeutung brauchen wir den Ausdruck in dem Worte Freystaat, worunter wir nämlich einen Staat verstehen, dessen Bürger sich selbst Gesetze geben. Man sieht leicht leicht ein, daß der positive Begriff der Freyheit den negativen in sich schließt, und daß also ohne Voraussetzung der negativen Freyheit, die positive gar nicht existiren kann. Wir wollen daher zuförderst fragen, ist der Wille des Menschen negativ frey, d. h. sind seine Handlungen von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit ausgenommen, oder nicht? —

Wir können einen doppelten Weg einschlagen, um diese Frage zu beantworten; einmal können wir untersuchen, was für einen Ausspruch der gemeine Menschenverstand über diesen Gegenstand thut, und sodann können wir auch den Ausspruch der speculativen Vernunft über diesen Gegenstand einholen.

Man erzählt uns, Cajus hat seinen Vater ermordet. — Wir erschrecken und fragen, wie ist das möglich? der andere sagt uns, Cajus war ein aufbrausender jähzorniger, und ehrgeitziger Mensch, sein Vater hatte ihn von seiner Kindheit an gar nicht geachtet, sondern immer hart und grausam begegnet, jetzt hatte er ihn wieder schrecklich beleidigt, die Ehre des Cajus war von ihm

angegriffen, und äußerst gekränkt, Cajus hatte gerade Wein getrunken, dies vermehrte seine Hitze, und so erstach er im Zorn seinen Vater. Hat der andere nun unserer Frage, wie ist das möglich? durch seine Antwort Genüge geleistet, so sagen wir: ja unter den Umständen müßte (!) Cajus seinen Vater freylich umbringen. Frägt man uns aber, also ist die Handlung des Cajus nicht Unrecht? denn ihr sagtet ja selbst, sie müßte unter diesen Umständen geschehen, und was geschehen muß, ist weder Recht, noch Unrecht, so schütteln wir den Kopf, und behaupten, dessen ungeachtet sey die Handlung des Cajus ein Verbrechen, d. h. wir erklären die Handlung für frey. Hieraus erhellet, daß der gemeine Menschenverstand eine und dieselbe Handlung für nothwendig, und für nicht nothwendig (für negativ frey) erklärt (das thut in dem vorliegenden Falle, und andern ähnlichen Fällen der gemeine Menschenverstand nie; sondern die durch Speculation irrgeleitete Vernunft, die von unrichtigen Prämissen die Freyheit betreffend, ausgehet. Es ist dem gemeinen Menschenverstand noch nie eingefallen, irgend eine Handlung, die geschehen mußte, wobey Naturnothwendigkeit statt hatte, für ein Verbrechen zu halten. Aber Naturnothwendigkeit hat bey dem Menschen schlechterdings nicht statt zur Zeit, da er Bewußtseyn hat; sondern nur bey dem, der das Bewußtseyn verlohren hat, z. B. bey dem Wahnsinnigen. Dieser ist aber in diesem Zustande kein Ich; denn es giebt kein Ich, als ein bewußtseyendes. Es ist ein eben so gro-

ßer

der Unsinn, einen Wahnsinnigen, der das Bewußtseyn verlohren hat, irgend eine Handlung imputiren, als denjenigen, der Bewußtseyn, und Besonnenheit hat, der Imputation unfähig erklären, welches nothwendig dadurch geschieht, daß man behauptet, er habe so, oder so handeln müssen. Das Sollen hebt bey der Willensbestimmung nothwendig das Müssen auf. Wer soll, muß nicht; und wer muß, soll nicht. So urtheilt der gemeine Menschenverstand, wie die tägliche Erfahrung selbst unter den einfältigsten Menschen lehret, und kann nicht anders urtheilen, ohne sich selbst aufzuheben, und Unverstand zu werden).

Fragen wir die speculative Vernunft in dieser Bedrängniß (ja wohl Bedrängniß) um Rath, so fällt ihr Bescheid mit dem des gemeinen Menschenverstandes zusammen. — (Der Herr Verfasser beruft sich hier auf das, was er an einer andern Stelle über die Beweise der beyden sich widerstreitenden Sätze gesagt hat, der Sätze nämlich: Es ist die Causalität nach Gesetzen der Natur nicht die einzige in der Sinnenwelt, sondern man muß auch eine Causalität durch Freyheit annehmen; und: Es giebt überall keine Freyheit in der Welt, sondern alles geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit.) Bedenkt man nun, (fährt er fort,) daß, welchen von beyden Sätzen man als wahr, und welchen man als falsch erklärt, man immer

auf

auf etwas großes Verzicht thun muß, so kömmt man noch mehr ins Gedränge. Sagt man, alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so ist Tugend, Recht, Sittlichkeit ein Hirngespinnst, und Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit leere Träumereyen; nimmt man hingegen an, in der Sinnenwelt könne Causalität durch Freyheit eintreten, so wird die ewige Ordnung der Natur zerrissen, und keine Erfahrung mehr möglich seyn, weil man nie wissen könnte, ob die Causalität durch Freyheit nicht eine Ausnahme von den Gesetzen der Natur machen würde. Was soll man nun aufgeben, Sittlichkeit, oder Erfahrung? Soll man lieber die Tugend für Träumerey erklären, oder die Erfahrungskenntniß unsicher und die Erscheinungen der Sinnenwelt zum möglichen Spiel, was weiß ich, welcher Causalitäten durch Freyheit machen? Keins von beyden kann aufgegeben werden, die Sittlichkeit nicht, dies fodert die praktische Vernunft in ihrer heiligen Gesetzgebung; Erfahrung nicht, dies fodert die erkennende Vernunft, die sonst unnütz wäre, weil sie bey jeder Verbindung nach Naturgesetzen, bey jeder Erwartung der Zukunft immer fürchten müßte, daß eine Causalität durch Freyheit eine Ausnahme von den Gesetzen der Natur machte, und so ihre Untersuchungen und Verbindungen vernichtete. Eines von beyden zu retten hilft uns nichts; es muß beydes Freyheit und Naturnothwendigkeit mit einander bestehen können; dahin weißt auch der gemeine Menschenverstand, der eine und dieselbe Handlung, wie wir oben gesehen

haben, für nothwendig und für frey erklärt. Wie ist dies aber möglich? wie kann eine und dieselbe Sache (!) frey und nothwendig seyn? —

Nimmt man an, die Wahrnehmungen der Sinnenwelt betreffen Dinge an sich selbst, so ist freylich keine Rettung, da kann dann eine und dieselbe Sache nicht zugleich frey und nicht frey (nothwendig) seyn. Wir wissen aber schon, daß alle Wahrnehmungen der Sinnenwelt nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen betreffen; es findet also bey einer gegebenen Erscheinung A eine doppelte Relation statt; einmal kann ich sie betrachten als Erscheinung, d. h. als einen Theil der Sinnenwelt und da ist sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen, ich muß sie mit einer andern vorhergehenden Erscheinung nach einer allgemeinen und nothwendigen Regel verknüpfen; aber zweytens kann ich diese Erscheinung A auch als Wirkung eines Dinges an sich betrachten, das nun als Ding an sich, nicht den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen zu seyn braucht, d. h. frey seyn kann. Betrachte ich das Verbrechen des Vatermords des Cajus als eine Erscheinung in der Sinnenwelt, so muß ich freylich nach einer andern vorhergegangenen Erscheinung fragen, worauf diese Handlung nothwendig nach einer Regel folgt; hier ist Naturnothwendigkeit. Aber eben dieses Verbrechen ist auch als Wirkung des Cajus, als Ding an sich selbst (!!), nicht in sofern es mir in der Sinnenwelt erscheint, zu betrachten,

und da widerspricht es sich nicht, daß die Handlung in sofern ausgenommen von Naturgesetzen der Sinnenwelt, d. h. als frey betrachtet werden kann. Wenn daher der Philosoph um eine gegebene Handlung z. B. den Vatermord des Cajus zu erklären, von der Erziehung des Cajus, von seinem Temperament, seiner körperlichen Beschaffenheit spricht, und uns eine Reihe von Handlungen vorführt, von denen eine immer die andere erzeugte, und deren Ende das Verbrechen ist — der Richter hingegen diese Handlung des Cajus doch für ein Verbrechen erklärt, sie ihm zurechnet, und ihm deshalb bestraft, so haben beyde Recht, und widersprechen einander nicht.

Der Philosoph spricht von einer Erscheinung der Sinnenwelt, die er nur nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit mit andern Erscheinungen in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen verbindet (ist diese Reihe unendlich, so kann man nie auf einen festen Punkt, auf das Ding an sich, welches der Herr Verfasser den Erscheinungen zum Grunde legt, um sie erklären zu können, kommen); der Richter hingegen betrachtet den Vatermord des Cajus als die Wirkung des Cajus, als Ding an sich, und da kann er ihn von den Naturgesetzen der Sinnenwelt ausnehmen, ihn für frey erklären, und seine Handlung ihm zurechnen.

Ich habe oftmals gefunden, daß die Bemühungen der Schriftsteller, eine Sache recht deutlich zu machen,

durch

durch die Weitläuftigkeit der Deutlichkeit nachtheilig geworden sind; ich will daher nichts mehr hinzusetzen, um nicht in denselben Fehler zu fallen: meine Leser werden, wenn sie das ganze noch einmal überlesen, wie ich hoffe, die Sache verständlich finden. (Herr Kiesewetter scheint hier die Verirrung selbst zu fühlen, in welche ihn eine unrichtige Speculation verleitet hat; er würde sich derselben auch deutlich bewußt werden, wenn er sich über sein Räsonnement nur genaue Rechenschaft abfodern wollte; aber das will er nicht, um in seinem Wahne nicht gestört zu werden, oder in Gefahr zu kommen, nach dem Gesichtspunkte, den er gewählt hat, die Freyheit selbst, und mit derselben alles, was dem Menschen schätzbar seyn muß, aufgeben zu müssen. Weit gefehlt, daß das Gesagte verständlich seyn sollte, muß vielmehr, nach demselben, die Freyheit schlechterdings, als etwas sich selbst Widersprechendes, aufgeben werden. Wäre der Mensch blos ein denkendes Wesen, so wäre es schlechterdings unmöglich, daß Herr Kiesewetter nach den gegebenen, und behaupteten Prämissen die Freyheit noch behaupten könnte. Aber es ist etwas in dem Menschen, das tiefer liegt, als das Denken, wodurch das Denken selbst bestimmt, und die Speculation den Gesetzen des Denkens zuwider, also durch Inconsequenz aus den gefährlichsten Verirrungen gerissen, und auf die Bahn des gemeinen, und gesunden Menschenverstandes zurückgeführt wird. Und dies ist gerade das, was Herr Kiesewetter nicht kennt, das er aber ahndet, und das er ganz irrig

in dem Dinge an sich, wodurch er die Freyheit erklären will, aber sie in der That vernichtet, zu finden glaubt.) Daß eine und dieselbe Handlung für frey, und auch für nothwendig erklärt werden kann, kömmt von der doppelten Relation her, in der man sie betrachtet; sie ist nothwendig als Erscheinung; sie kann frey seyn, in sofern sie von einem Dinge an sich herrührt.

Ich habe mich immer nur des Ausdrucks bedient, eine Handlung kann frey sehn, in sofern sie von einem Dinge an sich herrührt, nicht, sie ist frey; denn dies letztere würde zu viel behauptend seyn, und unsern vorhergehenden Behauptungen widersprechen, daß wir von Dingen an sich nichts wissen. Wir retten hier blos die Möglichkeit der Freyheit, und zeigen, daß sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit nicht widerspricht. Wie ein Ding an sich Causalität durch Freyheit haben könne, sehen wir freylich nicht ein, aber dies ist auch nicht nothwendig, und wir sind im Grunde bey den Erklärungen der nothwendigen Erscheinungen in der Sinnenwelt um nichts besser daran: denn, wer will darthun, wie die Bewegung mit einem Körper C, der im Laufe auf den ruhenden Körper S stößt, in den letzten übergeht? — Die Freyheit des Willens bey einem Dinge an sich ist möglich; niemand wird darthun können, ein Ding an sich müsse fremden Gesetzen unterworfen seyn; denn er weiß von den Dingen an sich nichts; ich kann die Wirklichkeit der Freyheit durch meine speculative Vernunft

nicht

nicht darthun, weil ich von den Dingen an sich nichts weiß, und nichts wissen kann.

Die erkennende Vernunft kann also nichts weiter thun, als die Möglichkeit der Freyheit retten und zeigen, daß niemand durch speculative Beweise uns zwingen kann, alles der Naturnothwendigkeit zu unterwerfen. Wir haben aber außer dem Erkenntnißvermögen noch ein Willensvermögen; dieses giebt uns im unmittelbaren Bewußtseyn die Vorstellung von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, Vorstellungen, die nothwendig in uns gegründet sind, und die wir nicht ausrotten können." So weit Herr Kiesewetter.

Diese Vorstellungen sind freylich nothwendig in unserer Natur, aber keinesweges in bloßer Naturnothwendigkeit gegründet; das heißt, sie liegen nicht in uns ohne unser Zuthun fertig, und durch eine fremde Macht hervorgebracht da, ohne daß man wissen könne, welche Macht es sey, so, wie von Herrn Kiesewetter das Ding an sich gedacht wird, das ihm gänzlich = X ist. In diesem Falle kann keine Freyheit statt haben; denn wenn die Vorstellungen von Recht und Unrecht blos durch Naturnothwendigkeit ursprünglich hervorgebracht werden, so ist die praktische Vernunft, in welcher jene Vorstellung, wie eingeschachtelt, liegen sollen, in moralischer Hinsicht nichts besser, als jeder andere Naturtrieb, von dem sich nicht sagen läßt, daß er sich durch Freyheit selbst bestimme,

sondern nur, daß er nothwendig durch seine Natur bestimmt werde, so, daß er sich auf keine Art anders äußern kann, als er sich wirklich äußert. So verhält es sich wirklich auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns in Betreff der Gegenstände sowohl der theoretischen, als der praktischen Vernunft. In dem Gebiete der theoretischen Vernunft liegen die Gegenstände schon als fertig, als seyend da, so zwar, daß sie als ganz unabhängig von unsern Vorstellungen erscheinen, und daß sich folglich die Objekte nicht nach unserer Vernunft richten, sondern die Vernunft sich nach ihnen richten müsse.

Die Vernunft hat auf diesem Gesichtspunkt nur die Funktion des Empfangens, des Auffassens dessen, was unabhängig von ihr da ist. Eben so liegen vor den Augen der praktischen Vernunft vermittels der Zweckbegriffe die Objekte da, die hervorgebracht werden sollen, und die folglich noch nicht, wie es bey den Gegenständen der theoretischen Vernunft der Fall ist, als seyend, gedacht werden. In keinem der beyden Fälle hat Freyheit statt. Im ersten Falle hängt die Vernunft von seyenden, im zweyten von hervorzubringenden Objekten ab, deren Zweckbegriff nicht als frey entworfen gedacht werden kann, weil er immer von Objekten abgezogen, und dadurch bestimmt ist, und auf nichts zurückgeführt werden kann, das durch sich selbst bestimmt ist, welches nichts anders ist, als das absolute Ich, oder die absolute Freyheit. Im ersten gehet ein Subjektives (ein Begriff) von

einem

einem Objektiven (einem Seyn), im zweyten ein Objektives aus einem Subjektiven (einem Zweckbegriffe) nothwendig hervor. Dort ist die Vernunft bestimmt im Erkennen, hier im Wirken; in keinem Falle bestimmt sie sich selbst. Sowohl das Erkennen, als das Wirken folgt jederzeit nothwendig, und zwar auf eine bestimmte Weise, so, daß gar nicht anders erkannt und gewirkt werden kann, als es wirklich geschiehet, wenn die Vernunft in ihren Funktionen nicht gehindert wird. Nur dann (es ist gar kein anderer Fall denkbar) nur dann kann die Vernunft als selbstbestimmend, als frey gedacht werden, wenn ein Punkt ausfindig gemacht werden kann, wo das Subjektive von dem Objektiven, der Begriff vom Seyn gar nicht mehr verschieden, sondern absolut Eins und dasselbe ist, und nur logisch, nach einem wesentlichen Gesetze des Denkens, getrennt wird, in sofern es in die Form des Bewußtseyns aufgenommen wird, in welchem immer ein Subjektives und Objektives als getrennt vorkommt. Dieser Punkt ist das absolute Handeln, wodurch das Ich charakterisirt wird. Dieses absolute Handeln ist durch sich selbst. Was heißt das: Durch sich selbst? Es setzt sich selbst durch einen Begriff, durch Anschauen, und Denken desselben. Und dieser Begriff wird bestimmt nicht durch ein Objekt außer dem Handeln, sondern durch dasselbe und da es nichts anders ist, als der Begriff selbst, durch sich selbst. Dieses absolute Handeln ist nichts, als ideales Bewußtseyn; kann aber nur dadurch zum wirklichen Bewußtseyn

kommen, daß es sich selbst durch sich selbst auffasset, und sich selbst vor sich selbst darstellet, wie es ursprünglich als ideales Bewußtseyn ist. Dieses Bewußtseyn ist bey dem Philosophen ein freyes Bewußtseyn von einem freyen Bewußtseyn, folglich sich selbst vollkommen gleich; das Bewußseyn als Subjekt, ist dasselbe, wie das als Objekt.

Jedes Bewußtseyn außer dem absoluten Selbstbewußtseyn ist nur möglich durch irgend einen Grund, und in sofern abgenöthigt, und bestimmt; es kann nicht gedacht werden, ohne das ein anderes gedacht wird, wodurch es vermittelt werde; das Selbstbewußtseyn hängt nur von sich ab, es setzt daher gar keinen Grund voraus, es ist, weil es ist. Das Ich ist, weil es sich seiner bewußt ist (durch einen Begriff von sich selbst), und es ist sich seiner bewußt, weil es (durch einen Begriff) ist. Das Wesen des Ich ist Selbstbewußtseyn. Sobald sich daher das Ich (realiter) bewußt wird, findet es sich (idealiter) schon als bewußtseyend. Es kann sich schlechterdings nicht anders vorstellen, als was es ist, nnd es kann nichts anders seyn, als was es sich vorstellt, insofern es sich als Ich vorstellt, und durch eine andere Vorstellung seine Ichheit nicht aufheben will. Hier ist also Begriff (ideales Seyn) und Seyn (reales Seyn) absolut identisch. Und nur so läßt sich Freyheit als möglich denken. Die Freyheit ist ursprünglich keine qualitas occulta, die, da sie sich selbst nicht kennt, gleich einem blinden Triebe wirkt, und folglich durch Naturnothwen-

wendigkeit wirkt, wie dies der Fall ist, wenn man sie blos von Seite der praktischen Vernunft betrachtet. Nein sie ist lauter Intelligenz; sie kann gar nicht seyn, ohne sich ihrer bewußt zu seyn; sie reißt sich durch den Begriff von sich selbst los, erhebt sich über sich selbst, bekommt sich in ihre eigne Gewalt, bestimmt sich sowohl im Erkennen, als Wirken nach dem Begriff ihrer Selbstständigkeit; sie ist daher nicht Natur, sondern Uebernatur. Jedes Ding wird durch seine Naturnothwendigkeit bestimmt; nur das Ich bestimmt sich selbst seine eigne Natur, und bestimmt folglich nach dieser Bestimmung sich selbst, und alles, was außer ihm ist, sowohl in der Funktion des Erkennens, als des Wirkens, so weit es die Bestimmung der Ichheit zuläßt, oder sofern es möglich ist, ohne daß das Ich aufgehoben werde.

XI.

Nach dem Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseyns, nach welchem das subjektive Ich von dem objektiven, oder das sich selbst vorstellende Ich von dem seyenden, (welches letztere seinem wahren Charakter nach als Ding an sich ewig unbekannt bleiben soll), getrennt wird, ist die Vernunft sowohl in ihrer theoretischen, als praktischen Funktion nothwendig, und für immer bestimmt, und es ist schlechterdings unmöglich, daß sie aus dieser Sphäre des Bestimmtseyns (der Naturnothwendigkeit) heraustreten kann; folglich kann auch auf diesem Gebiete die Freyheit nicht gefunden werden; es liegt in der Natur der Sache,

daß alle möglichen Versuche für die Freyheit vorgebens sind. Aber nach unserm Gesichtspunkte ist alles Bestimmtwerden der theoretischen, und praktischen Vernunft weiter nichts, als ein Selbstbestimmen der reinen Vernunft, welche nichts, als Freyheit ist, und mit keinem andern Objekte zu thun hat, als mit sich selbst, und folglich durch nichts gebunden wird. Es ist ein freyes Handeln auf ein freyes Handeln. Dies geschiehet dadurch, daß sich die Freyheit ihrer selbst durch sich selbst bewußt wird, sich selbst durch Anschauen und Denken erkennt, was sie wesentlich ist. Nur dadurch, daß die Freyheit sich selbst erkennt, durch Selbstbewußtseyn bestimmt, was sie ist, folglich sich selbst bestimmt, wird es möglich, daß sie erkennt, was sie nicht ist, was ein bloßes Ding, was durch seine Natur, nicht durch sich selbst bestimmt, ist. Durch dieses Bestimmen des Dinges, das sich ihr widersetzt, das nur ist, nicht aber sich selbst durch Bewußtseyn bestimmen kann, folglich nothwendig, und nicht frey ist, bestimmt sie sich selbst, als etwas dem Dinge Entgegengesetztes, das ist, als Freyheit.

Das Seyn des Dinges, wird ihr also nur dadurch, daß sie ursprünglich ihr eignes Seyn setzt, und dieses jenem entgegensetzt, weil sie dieses als absolutes Handeln, als Freyheit, jenes aber als absolutes Ruhen und Bestehen, als Nothwendigkeit anerkennt. Auf solche Art wird die Erkenntniß eines jeden Dinges von dem Selbstbewußtseyn, oder der sich selbst erkennenden Freyheit ab-

hängig

hängig gemacht, so zwar, daß schlechterdings keine objektive Erkenntniß möglich ist, ohne Voraussetzung dessen, was dem Dinge entgegengesetzt ist, der Freyheit. Die Freyheit erkennet also nur dadurch Objekte, daß sie sich ursprünglich ihrer selbst durch sich selbst bewußt wird, sich daher aus der Sphäre alles dessen, was sich nicht selbst bewußt werden kann, heraus setzt, sich in dieser Rücksicht selbst bestimmt, und daher auch alles übrige, was blos ist, ohne sich bewußt zu seyn, bestimmt. Alles Erkennen der Objekte also, welches auf dem gemeinen Gesichtspunkt als ein Bestimmtwerden erscheint, ist, wenn man von absoluter Freyheit ausgehet, ein Selbstbestimmen. Wie kann sonst die theoretische Vernunft, wenn sie ein Objekt erblickt, gleichsam zu sich selbst sagen: Das bin ich nicht, das ist ein Ding, wenn das Wesen des Ich nicht darin bestehet, absolut, und ohne allen Grund, sich seiner selbst bewußt zu werden, und eben dadurch, daß es sich ursprünglich von der Sphäre alles dessen, was es nicht ist, ausschließt, sich selbst zu bestimmen? Das absolute Ich, welches nichts, als Freyheit ist, ist ein Spiegel, der sich selbst erkennet, und nur vermittelst dieser Erkenntniß etwas anders erkennen kann, das ihm entgegengesetzt ist. Das Ich kann nie aus sich selbst heraustreten, um außer sich etwas anzuschauen, oder zu erkennen; sondern nur in sich, und durch sich kann es alles, was ist anschauen, und erkennen. Es schauet sich nothwendig selbst an, und bestimmt sich als Ich; das kann es nur dadurch, daß es etwas, irgend ein X, in sich fin-

det, das es sich selbst entgegensetzt, von dessen Sphäre es sich ausschließt, von dem es zu sich selbst sagt: Das bin ich nicht; es ist etwas der Freyheit Entgegengesetztes, und von ihr unabhängiges; etwas, das nur ist (für irgend eine Intelligenz), aber sich seiner nicht bewußt seyn kann (nicht für sich ist); es ist ein bloßes Objekt, aber kein Subjekt — Objekt, kein Ich. Jedes Erkennen ist also ein Selbstbestimmen; weil bey jedem Bestimmen des Objektes das Ich immer als Maasstab vorausgesetzt wird, nach welchem es bestimmt wird, doch so, daß das Ich zugleich auch sich bestimmt durch den Gegensatz. Das Ich setzt sich als das Gegentheil von dem bloßen Dinge, und dieses als das Gegentheil vom Ich.

XII.

Eben so hat auch bey jeder Funktion der praktischen Vernunft ein Selbstbestimmen statt, so, daß das Bestimmtwerden nur durch das Selbstbestimmen erklärt werden kann. Das Ich erkennet sich ursprünglich als lauter Freyheit, es bekommt sich durch den Begriff von sich selbst in seine eigne Gewalt, und macht diesen Begriff der Freyheit und Selbstständigkeit zum Zweck aller seiner Handlungen. Bey jedem Objekt, das es realisiren will in der Erfahrung, will es eigentlich nur sich realisiren. Es strebt frey zu werden in der Wirklichkeit, so wie es frey ist in der Idee, nämlich in der Form des Vorstellens, und Wollens, im idealen Wirken. Also auch hier, bey dem Wirken auf die Sinnenwelt, hat eigentlich nur

ein

ein Wirken des Ich auf sich selbst, ein Selbstbestimmen statt; das Ich gehet in sich selbst zurück; es gehet von sich selbst aus durch den Begriff seiner Selbstständigkeit, und kehret in sich zurück, indem es diesen Begriff, das ist, sich selbst, wirklich zu machen strebt. Der Weg gehet nur durch die Sinnenwelt, durch freyes Wirken in derselben; aber die Sinnenwelt ist weder der Grund dieses Wirkens, noch das Ziel desselben, sondern nur Freyheit ist der Grund, und das Ziel alles Wirkens, so wie sie der Grund, und das Ziel alles Vorstellens ist. Also sowohl die theoretische, als praktische Vernunft ist nur durch absolute Freyheit möglich; das heißt die Vernunft ist ursprünglich nichts, als Freyheit; nur in sofern sie erscheint, wird sie nothwendig theoretisch, und praktisch. Bey jedem Akt des Erkennens sieht und erkennt sie ursprünglich nur sich selbst durch sich selbst, und nur vermittelst dieses ganz freyen Selbsterkennens alles, was sie nicht ist; dieses letztere Erkennen ist also immer vermittelt, und nie ohne Grund, welcher ursprünglich kein anderer ist, als das Ich selbst; folglich verhält sich das Ich eigentlich gar nicht leidend, oder bestimmt bey dem Erkennen der Objekte, sondern ursprünglich blos thätig, und selbstbestimmend.

Es ist gar kein Objekt denkbar ohne Voraussetzung des Ich, das sich selbst durch sich selbst bestimmt, und im Bewußtseyn dieses Selbstbestimmens erst ein Seyn wahrnehmen kann, das ein bloßes Seyn ohne Bewußtseyn,

ein Ding, oder bestimmtes Nicht = Ich ist. Das Ding an sich ist also schlechterdings unmöglich, weil es, unabhängig vom Ich gedacht, sich selbst aufhebt. Das Ding ist ein bloßes Seyn; nur das Ich ist Bewußtseyn, und ursprünglich nichts als Bewußtseyn, Subjekt = Objekt. Nun ist kein bloßes Seyn ohne Bewußtseyn möglich; folglich auch kein Ding unabhängig von dem Ich, weil das bloße Seyn, das sich nicht selbst bewußt werden kann, für sich nichts ist, und nur dadurch etwas wird, daß es an das Selbstbewußtseyn, an das Ich geknüpft wird. Also nur in Verbindung mit dem Ich ist das Ding; denn es wird nothwendig als etwas dem Ich Entgegengesetztes betrachtet, entgegengesetzt durch das Ich, und durch dieses Entgegengesetztseyn gesetzt, als etwas Wirkliches. Aber das Ich, das sich das Ding entgegengesetzt, muß selbst gesetzt seyn; aber nicht durch etwas anders, wie das Ding, sondern durch sich selbst. Das Ding ist, weil das Ich ist; aber das Ich ist blos, weil es ist; es ist wesentlich bewußtseyend, das ist, absolute Freyheit, die nur dadurch als möglich gedacht werden kann, daß sie sich selbst bestimmt durch den Begriff, was sie ist; daß sie sich ihrer selbst bewußt wird. Nur auf solche Art kann die Freyheit in den Funktionen der theoretischen Vernunft gerettet werden. Das Ich bleibt auch beym Erkennen frey, weil es nicht von dem Objekt, sondern dieses von ihm abhängt.

Auf dieselbe Art bleibt das Ich frey bey seinem Wirken auf die Sinnenwelt, bey den Funktionen der praktischen Vernunft. Nur dadurch, daß es sich seiner selbst, als absoluter Freyheit, bewußt wird, und sich selbst bestimmt, kann es sich eines etwas bewußt werden, das nicht frey ist, und dasselbe im Gegensatz mit sich bestimmen. In beyden Arten vom Bewußtseyn ist Freyheit. Dieses ursprüngliche Bewußtseyn des Ich und Nicht-Ich wird zum Grund gelegt bey jedem Wirken auf die Sinnenwelt. So wie das Ich im Erkennen das Nicht-Ich bestimmt, und zum Dinge macht, durch sich selbst, oder, so, wie das Bewußtseyn des Dinges aus dem Selbstbewußtseyn hervorgehet; so bestimmt auch das Ich im Wirken auf die Sinnenwelt das Ding durch sich selbst, das heißt, durch den Begriff von Freyheit, der hier Zweckbegriff wird; das Wirken hängt zuletzt vom Begriffe der Freyheit ab; es gehet von demselben aus, und auf denselben zurück, nicht aber vom Begriffe irgend eines Objektes, wodurch das Ich gebunden würde, und aufhörte, absolute Freyheit zu seyn. Das Ich ist nur Freyheit, und will nur Freyheit; so wie es ursprünglich kein Objekt ist, will es auch nie ein Objekt, und will nie Objekt werden, sondern bey allen seinem Wirken frey, und selbstständig seyn. Alle materialen Zweckbegriffe, die im Fortgange des Bewußtseyns aus der Kenntniß der Objekte entstanden sind, beruhen zuletzt auf dem idealen Zweckbegriff, dem der ursprünglichen absoluten Freyheit, wodurch Vorstellen und Wollen, die theoretische und praktische

sche Vernunft möglich wird, und in Eins zusammen fließt. Dieser ideale Zweck, die Freyheit durch den Begriff gefaßt, ist durch sich selbst, und durch kein Objekt bestimmt. Das Ich strebt das in der Wirklichkeit zu werden, was es durch sich selbst, durch den Begriff, ist. Es giebt also einen ursprünglichen Zweckbegriff, der der Begriff des Ich selbst ist, und folglich von keinem Objekte, sondern nur von sich selbst abhängt, so zu sagen, ein sich selbst begreifender, und zum Zweck setzender Begriff.

Das Ich kann schlechterdings auf die Sinnenwelt nicht wirken, als mit und nach diesem Begriff: mit diesem Begriffe, als höchstem Erkenntnißgrund; nach diesem Begriffe, als höchstem Zwecke alles Handelns. Dieser Begriff ist das Ich selbst, in seinem ursprünglichen Bewußtseyn dargestellt. Dieser höchste, unmittelbare, ursprüngliche, durch sich selbst bestimmte Begriff ist jedem beschränkten Vernunftwesen als Person wesentlich, weil von ihm die Möglichkeit alles Erkennens, und Wollens abhängt. Denn das Ich kann weder erkennen, noch wollen ohne Bewußtseyn seiner selbst, als absoluter Freyheit, wodurch erst das Bewußtseyn von einem Etwas, das nicht frey, und daher dem Ich entgegengesetzt wird, eines bloßen Dinges, und ein Wirken auf dasselbe möglich wird. So wird durch den Begriff der absoluten, sich anschauenden und erkennenden Freyheit, oder der Ichheit, theoretische, und praktische Vernunft absolut Eins. Sowohl die theoretische, als praktische Vernunft

ist nur die versinnlichte Ansicht der reinen Vernunft, der Ichheit, der absoluten Freyheit. Die reine Vernunft, sinnlich angeschaut, und subjektiv betracht, erscheint als Verstand, als ein vom Objekte gänzlich abhängiges, und in sofern passives Vermögen, dem blos die Funktion des Auffassens, des Empfangens dessen, was da ist, zukommt, dos blos von dem Objekte bestimmt wird, keinesweges aber dasselbe frey bestimmen kann; der Begriff hängt ab von einem absoluten Seyn, keinesweges aber von einem durch sich selbst bestimmten, und folglich freyen, von keinem Objekte abhängenden Begriff, wodurch selbst das Objekt bestimmt wird, wie dies der Fall ist, wenn man vom absoluten Ich ausgehet, und die theoretische Vernunft darauf gründet. Die reine Vernunft sinnlich angeschaut, und objektiv betrachtet erscheinet als Wille, der ebenfalls, wenn nicht vom absoluten Ich ausgegangen wird, ein vom Objekte abhängiges, und also nicht freyes Vermögen ist. Denn der Wille setzt zur Möglichkeit seines Wirkens nothwendig einen Zweckbegriff voraus, der immer von einem Objekt abgezogen, und folglich dadurch bestimmt ist; man kommt hier nie auf einen Begriff, der durch kein Objekt, sondern blos durch sich selbst bestimmt ist, und der als höchster und letzter Zweckbegriff allen materialen Zweckbegriffen zu Grunde gelegt werden könnte, wie dies bey dem Begriff des absoluten Ich geschiehet, dessen Wesen darin bestehet, sich selbst zu begreifen, durch den Begriff sich selbst in seine Gewalt zu bekommen, und diesen Begriff von sich

selbst

selbst zum höchsten Ziele aller seiner Handlungen zu machen. Die theoretische und praktische Vernunft schwebt also immer, und nothwendig in der Welt der Objekte; sie hängt von diesen ab, sowohl im Erkennen, als Wollen.

Hier im Reiche der Naturnothwendigkeit sucht man die Freyheit vergebens. Nur in dem entgegengesetzten Gebiete, wo es gar kein Objekt giebt, ist die Freyheit zu Hause. Dieses ist die intelligible Welt. Auf dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns ist alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt; und es läßt sich gar kein Grund dieses nothwendigen Bestimmtseyns angeben; ja es läßt sich gar nicht nach diesem Grunde fragen. Alles, was hier erscheinet, ist so, weil es so ist; alles ist absolut. Nur auf dem höchsten Standpunkte des reinen Bewußtseyns, des absoluten Ich bekommt alles eine andere Ansicht. Hier wird der Grund entdeckt alles dessen, was erscheinet; man kann sich nun jene Nothwendigkeit erklären; sie höret auf, absolut zu seyn, weil sie als von etwas Höheren abhängig gedacht wird. In der ganzen Objektenwelt ist nichts mehr absolut, nichts an sich, keine unmittelbare, für sich bestehende Realität; alles ist nur Widerschein von einem einzigen Absoluten, das an sich, und durch sich bestehet, und jeden Grund außer sich schlechterdings verschmähet. Dieses ist das absolute Ich, welches mit absoluter Freyheit identisch ist. Die ganze Sinnenwelt mit allen ihren glänzenden Gestalten ist nur

ein

ein matter Abglanz dieses Absoluten, ohne welches sie in ein ewiges Nichts versinken müßte. Sie ist nur, und sie ist so, und nicht anders, weil das absolute Ich ist, und so ist, wie es ist. Für das Ding ist gar nichts da, weil es nicht für sich ist; nur für das absolute Ich, das sich selbst als seyend setzt, ist alles da, was ist; nur durch dasselbe wird alles zum Daseyn und Leben aus dem Nichts hervorgerufen, in sofern es durch Selbstbewußtseyn alles, was ist, und seyn soll, zum Bewußtseyn bringt, ohne welches nichts seyn kann. Das absolute Ich ist das einzige an sich Wahre, und Gute; alles übrige ist nur in sofern wahr und gut, als jenes es ist. Es muß daher bey allem Bestimmen des Wahren und Guten nothwendig in sich selbst zurückkehren; es ist daher sich Selbstzweck sowohl beym Erkennen, als beym Wollen; es erkennet eigentlich nur sich, so, oft es etwas erkennt, und will; denn es könnte schlechterdings weder etwas erkennen, noch wollen, wenn es nicht dabey zugleich von sich ausgienge, und zu sich zurücke kehrte.

Es ist also durchaus frey, weil es bey allen seinen Handlungsweisen ursprünglich von keinem Objekte, sondern nur von sich abhängt, und daher alle Objekte von sich abhängig macht. Diese Theorie fließet nothwendig aus dem Satze, daß das Wesen des Ich darin bestehet, daß es absolut, folglich nur durch sich selbst sein eignes Seyn setzen, daß nur in Gegensatz gegen dieses absolute Setzen irgend ein anderes Seyn gesetzt werden könne,

und

und daß folglich alles Bewußtseyn dessen, was ist, eines jeden Dinges, und da ohne Bewußtseyn kein Seyn gedacht werden kann, alles Seyn von dem absoluten Bewußtseyn, und Seyn des Ich abhängen müsse.

XIII.

Diese Theorie ist selbst dem gesunden Menschenverstande anpassend. Denn Niemand, der den Verstand nicht verlohren hat, wird behaupten, daß sein Selbstbewußtseyn ihm durch etwas anders, als durch ihn selbst komme. Denn wer dies behauptet, der muß auch behaupten, daß nicht Er selbst es sey, der sich seiner bewußt wird, sondern irgend eine Intelligenz außer ihm, die Gottheit, oder irgend ein beschränktes Vernunftwesen, oder gar ein Ding; und so wird nothwendig sein Ich, seine vernünftige Natur, seine Freyheit aufgehoben, und zum bloßen Dinge herabgewürdigt. Wollte man auch annehmen, wie die Dogmatiker thun, daß wir von Dingen außer uns nur unmittelbar durch die Dinge und nur mittelbar durch die theoretische Vernunft, die von der Objektivität abhängt, etwas wissen können, so können wir von uns selbst nur unmittelbar durch uns selbst etwas wissen; folglich ist das Selbstbewußtseyn ursprünglich absolut, und von keinem Objekte, sondern nur von sich abhängig. Der Begriff: Ich bin, kann also unmöglich von außen kommen, oder von daher bestimmt werden. Ich würde gar keinen Begriff von dem, was außer mir ist, was ich nicht bin, haben, wenn ich nicht

ursprünglich einen Begriff von mir, welches das einzige wesentliche Innere ist, hätte. Ist nun der Begriff von meinem Ich, das Selbstbewußtseyn absolut, und nur durch sich selbst bestimmt; kann ich durch keine Erfahrung lernen, daß ich bin, und was ich bin; muß mein Selbstbewußtseyn allem dem, was ich nicht bin, was ich daher außer mir setze, zum Grunde liegen: so kann ich auch selbst die Erfahrung nicht durch die Erfahrung lernen, sondern ich schöpfe sie blos aus meinem Ich, das über alle Erfahrung erhaben ist, in sofern es absolut ist. Nur in mir finde ich vermittelst der Empfindung, der Beschränkung meines Ich, dasjenige, was ich Objekt nenne. Unmittelbar habe ich es immer mit meinem Selbstbewußtseyn, und vermittelst desselben mit einem jenem entgegengesetzten Bewußtseyn zu thun, das durch den Begriff aufgefaßt, mir zum Objekt wird, weil es das Gegentheil von dem Bewußtseyn der Freyheit ist, dem ich aber in sofern Realität zuschreiben muß, als ich meinem Ich Realität zuschreibe.

Die Realität der Objekte außer mir wird nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern geschlossen, nur das Bewußtseyn davon wird nothwendig wahrgenommen; eben so wird auch die Realität des absoluten Ich nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern es kommt nur ein Bewußtseyn vom Ich in mir vor, das ich nicht anders erklären kann, als dadurch, daß ich ein absolutes Ich durch einen nothwendigen Schluß voraussetze, das als

absolutes Subjekt nie zum Bewußtseyn kommen kann. — Der Wahnsinn ist nichts anders, als eine Verwirrung des Selbstbewußtseyns. Es hat Unglückliche gegeben, die sich für dieses oder jenes Thier hielten. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn ihr Selbstbewußtseyn nicht in Unordnung gerathen wäre. Es läßt sich also sogar aus der Erfahrung bestätigen, daß sich Erfahrung nicht aus Erfahrung lernen lasse, sondern daß das Selbstbewußtseyn nothwendige Bedingung, und sogar einzig möglicher Grund aller Erfahrung sey, die in eben dem Grade aufgehoben wird, als das Selbstbewußtseyn sich verliert. Das Selbstbewußtseyn ist aber absolut, und durch kein Objekt vermittelt, sondern blos durch sich selbst bestimmt. Nur durch diese, dem gesunden Menschenverstande so nahe liegende, Theorie läßt sich alles auf eine für den Philosophen befriedigende Art erklären, was immer in der Erfahrung vorkommt. In der entgegengesetzten Theorie läßt sich nicht nur nichts erklären, sondern die ganze Erfahrung wird unmöglich gemacht, und in leere Täuschung verwandelt, die Freyheit gänzlich aufgehoben, und mit ihr verschwindet alles, was der Menschheit schätzbar seyn kann.

Ja nur durch diese Theorie kann die Würde der menschlichen Natur behauptet, und unerschütterlich fest begründet werden. Denn nur sie gehet von Freyheit aus, und zu ihr zurück, und nur so ist Freyheit möglich. Gehet man von Naturnothwendigkeit aus, wie dies der

Fall ist, wenn man die theoretische, oder praktische Vernunft, als den letzten Grund der Wirkungen des menschlichen Geistes ansieht, und der Philosophie zum Grunde legt, so kann aus der Naturnothwendigkeit nie Freyheit hervorgehen. Um die Freyheit zu retten, muß man zu Voraussetzungen seine Zuflucht nehmen, die eben so grundlos, als ungereimt sind, und gerade das Gegentheil von dem bewirken, was man leisten wollte. So giebt Herr Kiesewetter zu, daß auf dem Gebiete der theoretischen und praktischen Vernunft alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt sey, daß z. B. Cajus seinen Vater ermorden mußte, weil jede Begebenheit von einer andern als bestimmender Ursache abhänge, wornach jene nach einer Regel durch Naturnothwendigkeit erfolge. Aber Cajus ist nicht blos als Erscheinung zu betrachten, sagt er ferner, sondern als Ding an sich; und als solches konnte es wohl den Gesetzen der Natur nicht unterworfen, sondern über dieselben erhaben seyn, und also frey handeln. Durch seine Zuflucht zu dem fatalen Dinge an sich will er die Freyheit retten, und gerade durch diese Voraussetzung hebt er sie nothwendig auf.

XIV.

Aus dem bisher gesagten erhellet klar, zu welchem Unsinn der Begriff des Ich, als Dinges an sich verleite. Wir werden dieses in der Folge noch deutlicher einzusehen, Gelegenheit haben.

Setzt man das Wesen des Ich nicht in ein absolutes Handeln, welches nicht anders, denn als Freyheit, als reines Selbstbewußtseyn, als Identität des Subjekts und Objekts — gedacht werden kann, so wird man nothwendig von dem empirischen Selbstbewußtseyn zu einem Ich, als Ding an sich, getrieben, wodurch man in ein wahres Chaos geräth, wo nichts, als die schauervolleste Unordnung und Finsterniß herrscht, und wo man selbst alle Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes durch eben das Mittel unwiederbringlich verliert, durch welches man sie in hellerem Lichte zu finden, und dann unerschütterlich fest begründen zu können hoffte.

Das Ich ist also wesentlich absolutes Handeln, reines Selbstbewußtseyn, und kann als gar nichts anders gedacht werden. Sobald es anders gedacht wird, wird es Nicht-Ich. Es kann uns also gar kein Geheimniß mehr seyn, was das Ich ist. Wir wissen es unmittelbar. Es ist das Gewisseste, was es giebt. Es ist also weder Ich an sich, noch Ding an sich; ja es könnte nichts anders seyn, als Ding an sich, wenn es Ich an sich seyn sollte. Unter Ding an sich wird immer eine qualitas occulta verstanden, die uns ewig unerforschlich bleibt. Das Ich ist das Klärste, was es giebt; es ist der Grund aller Klarheit, der Grund aller Realität, alles Seyns, und aller Bestimmungen der Dinge.

XV.

Von dem Ich kann nur in sofern gesagt werden, daß es an sich sey, in sofern es sein Seyn absolut, und durch sich selbst bestimmen kann, in sofern es wesentlich bewußtseyend ist, und in dieser Rücksicht den Dingen entgegengesetzt wird, die nicht für sich sind, sondern nur für das Ich, die ihr Seyn nicht selbst bestimmen können, sondern in dieser Rücksicht ganz von dem Ich abhangen, von welchem sie theoretisch und praktisch ihre Bestimmung erhalten. In diesem Sinne ist das Ich nicht nur an sich, sondern das Einzige an sich, das gedacht werden kann. In sofern alles Seyn, das gedacht werden kann, in das Ich gesetzt werden, und demselben inhäriren muß, ist es die einzige Substanz; außer dem Ich, als Absolutem gedacht, ist alles, was ist, nur Accidenz des Ich, selbst das empirische Ich, sofern es denkt, will, empfindet, nicht ausgenommen; das absolute Ich ist, theoretisch angesehen, in der That Spinoza's einzige, absolute Substanz. In sofern alle Realität aus dem Ich ausgehen, und durch dasselbe bestimmt werden muß, ist es Realität an sich; alles außer dem Ich als der Quelle aller Realität ist nur Erscheinung, ist nur in sofern etwas Reales, als dessen Realität von der des Ich abgeleitet, und in derselben begründet ist. Es ist nur Widerschein, Abglanz des Ich, das ohne das Ich in Nichts zerfällt. Aber alle Realität durch das Ich gesetzt, ist eben so gewiß, als das Ich selbst. Die Behauptungen der Skeptiker und Idealisten sind also ganz

grundlos. Von dem Ich, als Absoluten, gehet alles Wahre, und Gute aus; das Ich ist daher das einzig Wahre, und Gute an sich.

XVI.

Aber das Ich kann weder an sich genannt werden, in sofern es im empirischen Bewußtseyn vorkommt, das heißt, in sofern es als denkend, wollend, empfindend gedacht wird; noch in dem Sinne, in welchem es die Dogmatiker, und falschen Kritiker Ich an sich nennen. Nach ihnen soll uns das Wesen des Ich, oder das Ich an sich, das, was als das objektive, von unserer Vorstellung unabhängige, das ursprünglich seyende Ich gedacht wird, auf ewig ein undurchdringliches Geheimniß bleiben, weil wir die Dinge an sich nicht erkennen können. Das reine Selbstbewußtseyn soll uns ewig unmöglich seyn. Nach Fichte ist das Ich an sich (im obigen Sinne genommen, das Ich seinem absoluten Wesen nach) das erste, das wir wissen können, ja sogar wissen müssen, um nur irgend etwas wissen zu können; das reine Selbstbewußtseyn ist der Grund, und die Bedingung alles möglichen Bewußtseyns; es ist das unmittelbar Gewisse, und Wahre. Es kommt in jedem Menschen vor in dem ersten Moment, als er sich überhaupt bewußt wird; es ist die absolute Bedingung seiner Persönlichkeit, seiner Ichheit. Das reine Selbstbewußtseyn ist absolut nothwendig bey jedem denkenden Wesen.

Aber es ist nicht nothwendig, daß jeder Mensch dieses reine Selbstbewußtseyn rein auffasse, und durch einen richtigen Begriff fixire, das heißt, daß man ein reines Selbstbewußtseyn von diesem reinen Selbstbewußtseyn habe. Dies ist nur durch Abstraktion von allem dem, was das reine Selbstbewußtseyn (das absolute Ich) nicht ist, und durch Reflexion, was es in dieser Absonderung ursprünglich und wesentlich ist, möglich. Das reine Selbstbewußtseyn ist mit dem empirischen Selbstbewußtseyn immer auf das innigste verbunden; es ist daher äußerst schwer, beydes von einander rein abzusondern: dies beweiset die Geschichte der Philosophie. So lange philosophirt wird, war das Bestreben der scharfsinnigsten Köpfe einzig und allein dahin gerichtet, den absoluten Grund alles dessen, was in unserm Bewußtseyn nothwendig vorkommt, zu finden, oder das reine Selbstbewußtseyn von dem empirischen abzusondern, und so abgesondert, und in einen Begriff gebracht das letzte aus dem ersten zu erklären. Daß es bis auf Fichte nicht gelungen sey dieses Streben der philosophirenden Vernunft, läßt sich bis zur Evidenz aus den Widersprüchen beweisen, in welche man sich durch alle bisher ersonnenen Systeme der Philosophen nothwendig verwickelt sieht, wenn man aus den aufgestellten Prämissen consequent schließt.

Weit gefehlt, daß durch irgend ein System bis auf Fichte das Hauptproblem aller Philosophie, das in der

richtigen Erklärung der gesammten Erfahrung, oder des empirischen Selbstbewußtseyns, bestehet, gelöset worden wäre, stehen sie vielmehr alle in dem offenbarsten Widerspruch mit der Erfahrung. Aber eine Philosophie, die der Erfahrung widerspricht, ist blos schon um dieser Ursache willen ohne weitere Prüfung sicher falsch. Denn es kömmt der Philosophie nicht zu, Erfahrung zu erdichten, etwas willkührlich in dieselbe hineinzulegen, was nicht in ihr liegt, und sie gewaltsam in eine ihr gar nicht anpassende Form zu pressen; sondern sie soll dieselbe, so, wie sie ihrer Natur nach ist, und seyn muß, begründen, das heißt, sie soll unabhängig von Erfahrung etwas aufstellen, welches, wenn es richtig entwickelt, und bis auf seine letzten Bestandtheile zergliedert wird, die treue Darstellung der Erfahrung seyn soll. Die Spekulation soll alles das, und nur das, was das richtige und nothwendige Bewußtseyn auch des gemeinsten Menschen in Rücksicht auf Erfahrung aussagt, aus sich selbst, ohne auch nur einen Blick auf die Erfahrung zu werfen, und ihr Räsonnement darnach zu bestimmen, deduciren; nur wenn sie ihr Werk vollendet hat, soll sie dasselbe mit der Erfahrung vergleichen, um zu sehen, ob es ihr gelungen sey. Es ist ihr aber vollkommen gelungen, wenn nach einer richtigen Deduktion aus ihrem Grundprincip solche Resultate herauskommen, die mit der Erfahrung vollkommen übereinstimmen, wenn sie zur wirklichen Erfahrung aus ihrem übersinnlichen Gebiete zurücke kommt, und wenn sie den Weg bestimmt angeben kann, der von dort

aus

aus zur wirklichen Erfahrung führt. Die Philosophie soll in ihren Resultaten den gesunden Menschenverstand nicht beleidigen, sondern denselben mit sich auf ewig aussöhnen, und wenn er durch Zweifel über die Möglichkeit seiner nothwendigen Aussprüche auf das Gebiet der Spekulation getrieben wird, ihn vor jeder Verirrung, besonders in Betreff solcher Punkte, an welchen seine Würde und Ruhe hängt, sicher stellen. Die Philosophie erhebt sich nicht über den gesunden Menschenverstand, um über denselben despotisch zu herrschen, sondern um sein Gebiet genau abzumessen, gegen jeden Angriff zu schützen, und alle seine Rechte sicher zu stellen; sie wirft sich nur zu seinem Richter auf, in sofern derselbe bey vorfallenden Streitigkeiten selbst an ihren Richterstuhl appellirt, weil seine Aussprüche in Anspruch genommen werden, und folglich auf eine höhere Instanz hinweisen. — Soll nun das Fichtesche System wahr seyn, so muß es so beschaffen seyn, wie hier gefodert wird; es darf die Gesetze der Erfahrung nicht aufheben; sondern es muß dieselben durch die Majestät eines absoluten, nur durch sich selbst bestimmten Gesetzes sanktioniren. Ob es das wirklich leistet, werden wir noch in der Folge sehen.

XVII.

Das reine Selbstbewußtseyn, war oben unsere Behauptung, ist jedem noch so gemeinen Menschen nothwendig, weil es der Grund und die Bedingung des Bewußtseyns überhaupt ist. Aber der richtige Begriff von

demselben, oder, was dasselbe heißt, das reine Selbstbewußtseyn von dem reinen Selbstbewußtseyn, ist gar nicht für jeden nothwendig, sondern nur für den Philosophen, der die Aufgabe in Betreff der Möglichkeit der gesammten Erfahrung zu lösen hat, in sofern sie gültig, und vollkommen befriedigend gelöset werden soll. Dieser Begriff von dem reinen Selbstbewußtseyn, worauf die ganze Philosophie gegründet werden soll, ist nur durch Freyheit, und zwar durch absolute Freyheit möglich. Er kann nur rein aufgefaßt werden durch Abstraktion von allem Empirischen, das ist, von allem Bewußtseyn, das mit dem Gefühl der Nothwendigkeit verbunden ist, und durch Reflexion auf das, was durch diese Absonderung übrig bleibt, auf absolute Freyheit, die mit keinem Objekte, welches es auch sey, im Kampfe mehr liegt, sondern nur sich selbst anschaut, und durch den vermittelst der Reflexion entstandenen Begriff sich selbst zum Objekte wird, so, daß das Subjektive, und Objektive hier vollkommen zusammen fällt. Das absolute Ich ist also von dem Begriff des absoluten Ich, der durch intellektuelle Anschauung desselben entstehet, auf keine Art verschieden. Das Ich ist in dieser Hinsicht ein durch sich selbst bestimmter, oder begriffener Begriff. Dieser Begriff wird nicht als ein Produkt des Denkens, sondern als der Grund alles Denkens gedacht. Er ist durch nichts vermittelt, es läßt sich daher auch nach keinen Grund desselben fragen. Folglich fällt der Einwurf, daß kein erster Grundsatz der Philosophie möglich sey, weil jeder

Grundsatz aus Begriffen bestehe, von deren Verbindung sich ein Grund müsse angeben lassen, von selbst weg. Diese nothwendige Nachfrage nach einem höhern Grunde hat nur statt bey dem eigentlichen Denken, das immer durch Anknüpfung eines noch Unbestimmten an etwas schon Bestimmten vermittelt ist. Aber hier bey der Bestimmung des absoluten Ich sind Subjekt und Prädikat keine verschiedenen Begriffe, die mit einander verbunden werden sollen; es ist das Ich als Subjekt kein Begriff, der durch das Ich als Objekt bestimmt werden müßte, oder umgekehrt; es hat hier weder Subordination noch Coordination statt, weil beydes einen höhern Begriff voraussetzte, welches wider die Voraussetzung läuft, weil von dem ersten Grund alles Wissens die Rede ist, der durch einen Satz dargestellt werden soll. Der erste Grundsatz der Philosophie kann daher kein anderer seyn, als der der Ichheit. Denn nur in diesem hat die vollkommenste Identität des Subjekts und Objekts statt; das Subjekt ist das Objekt, und das Objekt das Subjekt. Es sind also keine verschiedenen Begriffe, wie dies bey jedem andern Satz der Fall ist, und seyn muß, indem immer etwas noch Unbekanntes durch ein schon Bekanntes bestimmt werden soll, und folglich der Satz: A = A nur eigentlich vom Ich gilt — sondern es ist ein und derselbe Begriff, der nur im Denken getheilt wird, weil nichts gedacht werden kann, ohne Subjekt und Objekt.

Will man aber die absolute Handlung des Ich, wodurch es sein eignes Seyn setzt, und welche ursprünglich das Ich selbst ist, doch ein Denken nennen, so mag dies wohl geschehen; nur muß man darunter ein erstes, reines, unmittelbares, also durchaus absolutes Denken sowohl der Form, als der Materie nach, verstehen, im Gegensatz gegen das anknüpfende, und durch Anknüpfung an etwas Höheres vermittelte Denken, welches durch jenes erst möglich wird, und immer empirisch, bestimmt, und in Rücksicht auf Form, und Materie ein mannichfaltiges ist. In dieser Rücksicht ist das Ich nichts als lauter Denken sowohl in Rücksicht auf die Form, als auf den Innhalt, das einzig mögliche Einfache, wo gar nichts zu unterscheiden ist, wo es folglich Unsinn ist, nach einem Beziehungs - und Unterscheidungsgrunde zu fragen. Denn dasjenige, dem nichts gleich und nichts entgegengesetzt ist, bestehet für, und durch sich selbst, und bedarf keines vermittelnden Gliedes. Und so ein Satz, in welchem Subjekt und Objekt als absolute Einheit, die nur sich selbst gleich ist, gedacht wird, ist absolut nöthig, wenn unser Wissen einen festen Grund haben, wenn Philosophie möglich seyn soll. Jeder vorgeblicher erster Grundsatz, in welchem zwischen dem Subjekt und Prädikat die geringste Verschiedenheit statt hat, ist schon zum voraus, blos um dieses Grundes willen, verwerflich. Und so sind alle Sätze, die sich aus der Erfahrung, oder dem empirischen Selbstbewußtseyn herschreiben.

Nur das reine Selbstbewußtseyn setzt kein anderes Bewußtseyn als seinen Bestimmungsgrund voraus. Denn es ist ein erstes, unmittelbares Bewußtseyn, wodurch jedes andere Bewußtseyn möglich wird; es ist daher durch sich selbst bestimmt, und schlechthin möglich. Das Ich ist daher wesentlich bewußtseyend. Man kann daher in dieser Rücksicht sagen, das Ich, in sofern es absolut ist, sey sowohl der Materie, als der Form nach, nichts, als lauter Bewußtseyn. Ein Bewußtseyn aber, in welchem die Materie der Form vollkommen gleich ist, so, daß in beyden nichts, als bloßes Bewußtseyn ist, kann nur als reines Selbstbewußtseyn gedacht werden. Denn dieses ist ein Bewußtseyn, das durch sich selbst bestimmt ist. Wäre es nämlich durch etwas außer sich bestimmt, so könnte dies nicht selbst Bewußtseyn seyn; weil der Grund immer außer der Sphäre des Begründeten liegt. Ein absolutes Bewußtseyn kann nur ein Bewußtseyn von sich selbst, ein Bewußtseyn, das nur sich selbst gleich, und folglich einem andern weder gleich noch entgegengesetzt ist, seyn. Ein bestimmtes Bewußtseyn ist immer von demjenigen, wodurch es bestimmt wird, verschieden. Der Form nach ist jedes Bewußtseyn absolut; denn eigentlich ist nur das absolute Ich die Form jedes Bewußtseyns; nur das Ich ists, das in jedem Bewußtseyn das Bewußtseyende ist, die Materie desselben mag das absolute Ich oder ein Nicht-Ich seyn. Aber der Materie nach ist jedes Bewußtseyn bedingt, dessen Objekt irgend ein Nicht-Ich ist. Hier ist die Frage nach einem Grunde

vernünftig; und dieser Grund ist das absolute Ich. Aber diese Frage hat keinen Sinn, sobald von dem reinen Selbstbewußtseyn die Rede ist, weil hier Materie und Form, Objekt und Subjekt zusammenfällt. Das Ich ist sich seiner bewußt, weil sein Wesen darin bestehet, sich seiner bewußt zu seyn. Das reine Selbstbewußtseyn hat daher kein Prädikat, und kann keines haben; es ist, was es ist; es kann daher nicht gedacht werden, in sofern unter dem Denken ein Verknüpfen zweyer, von einander verschiedener, und nur in einem dritten gleicher Begriffe gedacht wird. Will man es doch denken, wie es geschehen muß, wenn es als der Grundbegriff der ganzen Philosophie aufgestellt werden soll, so muß man es als etwas Undenkbares, den Gesetzen des Denkens Entgegengesetztes, wodurch jene als durch ihren Grund erst möglich werden, denken. So denkt man es unrichtig, und verfällt in die Schlingen der Dialektik, aus welchen man sich nicht mehr herauswickeln kann. Das ist der gewöhnliche Fehler der Gegner, daß sie etwas, was den Gesetzen des Denkens gar nicht unterworfen ist, sondern dieselben erst sanktionirt, und höher, als alles Denken ist, nach jenen Gesetzen richten, und beurtheilen wollen. Hieher passet, was ehemals Luther einigen seiner Freunde schrieb, das dem Innhalte nach (denn die eigentlichen Worte sind mir entfallen) so viel heißt: „Ihr wollet dieses nicht glauben, weil ihr es nicht in neuerer Rhetorik, und Logik bestätigt findet; aber das ist auch unmöglich, weil es über beydes erhaben ist.“

XVIII.

Sagt man den Dogmatikern, und falschen Kritikern: Man muß in der Philosophie, um alles, was ist, und bestehet, was als Substanz gedacht wird, zu begründen, von einem absoluten Handeln ausgehen, das nicht wieder als einer Substanz inhärirend gedacht werden darf, so reißen sie den Mund auf, so weit sie nur können, und können sich nicht satt lachen über einen solchen Unsinn. Haben sie sich denn von ihrem Lachen ein wenig erholet, so fällen sie mit ernster Miene das entscheidende Urtheil, daß Fichte, der zuerst diesen Unsinn auf die Bahn gebracht habe, und als den Grund aller Philosophie öffentlich lehre, nicht auf das Katheder, sondern ins Tollhaus gehöre. *)

Aber in wessen Behauptung liegt denn der Unsinn, der zum Tollhaus qualificirt? Ohne Zweifel geben doch die Gegner zu, daß Freyheit sich selbst durch sich selbst zum Handeln bestimme, und daß folglich dieses Bestimmen weiter nichts sey, als reine, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, als absolutes Handeln. Glauben sie nun, daß di ses Handeln nicht möglich sey, wenn es nicht in eine Substanz, der es als seinem Ruhepunkt inhäri-

ren

*) Diese Sprache habe ich schon vor 3 Jahren, als ich eine Reise durch Sachsen machte, von Männern gehört, die ganz Deutschland anbetet. Vermuthlich hatten sie in Fichte's Streitsache eine entscheidende Stimme.

ren soll, gepackt werde, so behaupten sie ja eben dadurch, daß dieses Handeln nicht durch sich selbst möglich, folglich nicht absolut sey, daß es noch eines andern Grundes bedürfe, um sich äußern zu können; und so widersprechen sie sich offenbar selbst. Das Handeln ist absolut, der Voraussetzung nach; und es ist nicht absolut, weil es ohne einen andern Grund, in welchem es gesetzt wird, und ruhen soll, nicht statt haben kann. Das absolute Handeln soll als Accidenz einer Substanz inhäriren. Das Accidenz ist der Substanz nicht wesentlich; es kann so, und anders seyn, ohne daß die Substanz aufgehoben wird. Folglich kann das absolute Handeln auch kein absolutes Handeln seyn; die Freyheit kann zugleich auch nicht Freyheit seyn. Das ist's auch wirklich, was oben Herr Kiesewetter mit dürren Worten behauptet hat, und was jeder behaupten muß, der zur Möglichkeit der Freyheit eine Substanz, als ruhendes Substrat derselben fodert. Und was ist es denn, daß die ruhende Substanz, in welcher das absolute Handeln hausen, und rasten soll, in Bewegung setzt? Sie selbst? So ist sie ja das absolute Handeln selbst, und man hat vergebens für dieses ein Ruhelager gesucht. Oder etwas außer ihr? So ist ja das absolute Handeln nicht durch sich selbst, sondern durch etwas Fremdes bestimmt, und es hört auf absolut zu seyn. Ist die Substanz, in welcher das absolute Handeln fixirt wird, immer selbstthätig, oder nur hie und da? Ist sie immer selbstthätig, so bestehet ja ihr Wesen in der Selbstthätigkeit, und die Substanz ist

die

die Selbstthätigkeit selbst; denn das Wesen alles dessen, was gedacht wird, ist die Substanz des Gedachten. Ist sie aber nicht immer selbstthätig, so ist die Selbstthätigkeit ihr etwas Zufälliges, das auch weggedacht werden kann, ohne daß die Substanz aufgehoben wird. So könnte also der Mensch ein Ich, ein vernünftiges Wesen seyn, wenn er auch nicht frey wäre. Und wie kann denn aus einer Substanz, die nothwendig als etwas Ruhendes gedacht wird, weil man das Wirken nicht denken kann, ohne es in einen Ruhepunkt zu versetzen, — wie kann aus einer absoluten Ruhe eine absolute Thätigkeit hervorgehen? Wie können zwey absolut Entgegengesetzte bestehen, ohne sich gegenseitig aufzuheben, so daß beydes — Substanz und absolute Thätigkeit, ein absolutes Nichts ist? — Ich frage noch einmal: In welcher Behauptung liegt denn der Unsinn; in jener, die man eines Tollhäuslers würdig erklärt, oder in der letztern, welche das Gepräge ächter Weisheit tragen soll?

Ich erkläre aufrichtig, daß ich mit der ersten lieber im Tollhause wohnen, als mit der zweyten auf Apollo's Thron sitzen will. Mögen die hochweisen Herrn es immer für die höchste Weisheit erklären, wenn man die Luft in Siebe einsperret; mir wird es ewig Thorheit seyn. Ist nun das absolute Handeln, oder Freyheit, dem Ich wesentlich, so ist es selbst die Substanz, die unter dem Ich gedacht wird, und zwar die einzige Substanz, von welcher jede andere Substanz abhängt, deren

Wesen nur im Ruhen, im absoluten Mangel der Selbstbestimmung, oder was man sonst vis inertiae nennt, bestehet. Das Ich ists, welches jede ruhende Substanz bestimmt, indem es durch Anschauung seiner Selbst, durch Selbstbewußtseyn sich dasjenige entgegensetzt, was keines Bewußtseyns fähig ist, und daher in seiner Bestimmung nur für und durch das selbstthätige Ich ist. Das bloße Seyn kann nur durch ein absolut bewußtseyendes bestimmt werden. Ohne dieses ist es gar nicht; denn es ist nicht für sich. Es ist begreiflich, daß etwas, dessen Wesen in einem absoluten Mangel von Selbstbestimmung, im bloßen Seyn, in bloßer Bestimmbarkeit bestehet, durch ein selbstthätiges bestimmt werden kann; aber es ist handgreiflicher Unsinn, und der Grund alles Unsinnes, wenn man dieses durch jenes bestimmen läßt. Man muß ganz entfremdet seyn von der Möglichkeit, etwas Geistiges zu denken, wenn man glaubt, man müsse demselben, wie den körperlichen Dingen, einen Ruhepunkt geben. Das heißt, den Geist zum Körper, das Leben zum Tode machen. Es erregt in der That Erbarmen, und Mittleid, wenn man dergleichen Substanzmänner in einem so entscheidenden Ton über diejenigen, die den Geist nicht riechen, schmecken, sehen, hören, betasten können, das Urtheil sprechen, und dieselben zum Tollhaus verdammen hört.

XIX.

Der wahre Grund ihrer Behauptung, und ihrer gänzlichen Unfähigkeit, sich zu der entgegengesetzten Vorstellungsart zu erheben, liegt in einer gewissen optischen Täuschung des Verstandes, die, so lange man noch auf dem gemeinen Gesichtspunkte stehet, unvermeidlich, und zugleich unbemerkbar ist. Man will das Ich denken, und zwar den Gesetzen des Denkens gemäß denken, das heißt, als etwas, das diesen Gesetzen unterworfen seyn soll. Denkt man sich aber das Ich, so macht man sich dasselbe vermittelst eines Begriffes nothwendig zum Objekt. Nun ist es ein wesentliches Gesetz des Denkens, das sich durch die ganze Sphäre des Bewußtseyns erstreckt, daß das Objekt dem vorstellenden Subjekt entgegengesetzt wird. Das Objekt wird immer als das Gegentheil der Thätigkeit vorgestellt; also als etwas nur Bestehendes, ruhig, und todt Vorliegendes, das da blos ist, keinesweges aber handelt, das nur zu bestehen strebt. Dies ist der Charakter der Objektivität. Das Ich als Objekt betrachtet erscheint daher ebenfalls, den Gesetzen des Denkens zufolge, als bloß seyend, ruhig, und todt vorliegend, und ist dem subjektiven Ich, welches, als Intelligenz, nichts als reine Thätigkeit ist, entgegengesetzt. Es wird durch den Begriff, so zu sagen, von sich selbst losgerissen, und als todtes Nachbild vor sich hingestellt.

Es ist ferner ein wesentliches Gesetz unseres Denkens, daß das Subjektive von dem Objektiven abhängen soll. Das objektive Ich wird als das seyende betrachtet, das ohne Zuthun des subjektiven, und unabhängig von ihm, durch sich selbst bestehen soll. Das subjektive Ich aber erscheint, als das erkennende, das seine materiale Bestimmung von dem ersterm erhalten, und in sofern von ihm abhängen soll. Das Seyn wird vorgestellt, als durch sich selbst bestehend, das Wissen aber als vom Seyn abhängend. Dies sind wesentliche Gesetze des Bewußtseyns. Bey jedem Bewußtseyn kommt nothwendig ein Subjektives, und Objektives vor, das getrennt, und einander entgegengesetzt wird. Ist ein Bewußtseyn gesetzt, so ist auch diese Trennung gesetzt; und es ist ohne sie gar kein Bewußtseyn möglich. Bey jedem Bewußtseyn außer dem Selbstbewußtseyn ist diese Trennung des Subjekts, und Objekts nicht nur formal, sondern auch wirklich real, oder material; das heißt, das Vorgestellte ist wirklich dem Vorstellenden entgegengesetzt, das Objekt der Vorstellung ist nothwendig, und wesentlich das Gegentheil vom Ich, als vorstellenden Subjekt. Könnte es mit diesem als Eins gedacht werden, so wäre das Nicht-Ich Ich, und das Ich Nicht-Ich. Wird aber das Ich vorgestellt, so ist diese Trennung und dieses Entgegensetzen des Subjekts und Objekts nur formal, keinesweges aber material, oder real; sie ist also nur scheinbar. An sich aber ist das Ich als Subjekt dem Ich als Objekt vollkommen gleich. Es ist nur ursprünglich ein

Ich,

Ich, das allem Bewußtseyn, also auch dem Selbstbewußtseyn zum Grunde liegt, das als absolut Einfaches gar nicht zum Bewußtseyn kommen kann, und das, um in die Form des Bewußtseyns aufgenommen werden zu können, getrennt werden, und in sofern als ein Mannichfaltiges erscheinen muß. Um mir nur sagen zu können: Ich, bin ich genöthigt zu trennen; aber auch lediglich dadurch, daß ich dieses sage, und indem ich dieses sage, geschieht die Trennung, sagt Fichte.

Diesen dialektischen Schein nehmen nun die geistlosen Substanzmänner als Realität an. Vor ihnen liegt das Ich, das nichts als Leben ist, als Objekt im Begriff ertödtet da. Und so können sie wohl ein Todtes in eine todte Substanz fassen, und zu Grabe tragen. Aber Fichten ist das Ich als Begriff nichts, als Leben und Wirken, reine Thätigkeit; also ein lebendiger Begriff, durch sich selbst belebt, und das Princip alles Lebens, und Seyns; ein sich selbst begreifender, und dadurch auch alles außer sich begreifender Begriff, der sogleich vernichtet wird, wenn man ihm etwas Todtes, eine Substanz, als Bedingung seines Lebens, zum Grunde legt. Dieser Begriff muß also, wenn er richtig gedacht und bestimmt werden soll, allen Gesetzen des Begreifens zuwider gedacht werden; weil er jene erst begründen soll, und folglich nicht von ihnen abhangen kann.

§. 4.

Wir haben bisher gesehen, daß der erste Grundsatz, der alles Wissen begründen soll, 1) selbst gewiß, und dann 2), daß er unbedingt, das ist, durch sich selbst gewiß, und bestimmt seyn müsse. Daraus folgt nun drittens, daß er über alle Erfahrung, welche es auch sey, erhaben seyn müsse.

I.

In neueren Zeiten war es vorzüglich Locke, der die Erfahrung als den letzten Grund unseres Wissens aufstellte, und daher behauptete, daß unsern Vorstellungen nur in sofern objektive Gültigkeit zukomme, als sie in der Erfahrung gegründet wären. Diese ganz unphilosophische Philosophie fand einen so ausgebreiteten, und anhaltenden Beyfall, dessen sich noch kein philosophisches System zu erfreuen hatte. Locke beherrschet durch den Zauberstab der Sinnlichkeit noch immer ganz England, und Frankreich. Auch in Deutschland hat er den größten Theil der Philosophen, die Zunft der Schöngeister, die Cabineter der Großen, und die feine, aufgeklärte Welt auf seiner Seite. Er würde wahrscheinlich noch weit größere, und dauerhaftere Eroberungen gemacht haben, wenn nicht der wohlthätige Skeptiker Hume aufgetreten, und seinen Fortschritten sich widersetzt hätte.

Ausgerüstet mit dem durchdringendsten Forschungsgeist, und beseelt durch eine Wahrheitsliebe, welche auch die dem Interesse der Menschheit, und den Wissenschaften nachtheiligsten Resultate nicht scheuete, bewies dieser scharfe Denker mit einer über die strengste Kritik erhabenen Bündigkeit im Schließen, daß dem angenommenen Grundsatze gemäß, nicht nur die Metaphysik, sondern alles menschliche Wissen überhaupt, sofern es objektive Wahrheit bedeuten sollte, nichts weiter, als Täuschung, und Traum wäre. Denn, so argumentirte er, wenn es unserer Vernunft möglich seyn sollte, irgendwo objektive Wahrheit zu finden, so müßte, weil objektive Wahrheit in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Objekten bestehet, erst das Band ausfindig gemacht werden können, wodurch unsere Vorstellungen mit den Objekten verknüpft werden. Allein was verbindet meine Vorstellungen mit den Objekten? Saget ihr: Die Objekte afficiren unsere Sinnlichkeit, und werden durch die Empfindung Ursachen gewisser den Objekten entsprechenden Vorstellungen, so habt ihr damit so viel, als nichts gesagt. Denn nun frage ich weiter: Was verbindet meine Vorstellung von einem afficirenden Objekt mit diesem Objekt? Woher wisset ihr, daß durch die Empfindung gerade eine dem Objekt entsprechende Vorstellung hervorgebracht werde? In euerm Bewußtseyn kommt ja weiter nichts, als Empfindung, und eine derselben angemessene Vorstellung vor, und über diese Empfindung, und Vorstellung könnt ihr ja nicht hinaus, um das Ob-

jekt an sich, als Original, mit dem vorgestellten Objekt als Kopey vergleichen zu können. Und was ist Ursache? Was Wirkung? Woher wisset ihr, daß euer Begriff davon nicht leer, nicht eingebildet sey? Was verbindet euern Begriff von Ursache, und Wirkung als Objekten des Begriffes mit diesen Objekten? Ihr berufet euch auf Erfahrung, weil, wie ihr sagt, alle Erkenntniß aus der Erfahrung ursprünglich herfließt. Allein da der Begriff von Ursache ein Begriff ist, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung ganz heterogener Dinge aussaget, so, daß wenn ein Etwas A gesetzt wird, auch ein anderes, von dem ersten ganz verschiedenes B, als eine nothwendige Folge gesetzt werden muß: durch welche Gründe ist wohl die Vernunft berechtigt, daß sie mit irgend einem Dinge A den ihm ganz fremden Begriff einer Wirkung B verknüpft, da doch B in A nicht enthalten ist, eben weil sie heterogener Natur sind, und da doch die Nichtfolge des B auf A nichts widersprechendes enthält? — Die Erfahrung kann zu einer solchen nothwendigen Verknüpfung ganz heterogener Dinge gar nicht berechtigen. Denn die Erfahrung kann uns, in gewisser Rücksicht, nur belehren, daß etwas so, und nicht anders sey, aber nicht, daß etwas so, und nicht anders, seyn müsse. Die Erfahrung giebt nur eine Pluralität der Fälle, nie aber strenge Universalität. Wenn ich sage: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache:“ so ist das was ganz anders, als wenn ich sage: „Das Metall zerschmilzt in Feuer.“ Die Wahrheit des ersten Satzes gründe ich

nicht

nicht auf gemachte Erfahrungen, sondern ich bestimme zum voraus alle möglichen, künftigen Erfahrungen, und zwar dadurch, daß ich urtheile, daß alle möglichen Erfahrungen jenem Gesetze unterworfen seyn müssen. Die Wahrheit des zweyten Satzes aber beruhet, seinem empirischen Gehalte nach, ganz auf Erfahrung. Er führt weder absolute Nothwendigkeit, noch Allgemeinheit bey sich, so, daß er alle künftigen Erfahrungen bestimmte; sondern seine Wahrheit hängt nur von diesen ab, das heißt: Er ist nur in sofern wahr, als er durch alle künftigen Erfahrungen bestätigt wird.

II.

Der Begriff von Ursache kann also, wegen der ihm anhängenden absoluten Nothwendigkeit, die der Erfahrung widerspricht, von der Erfahrung selbst seinen Ursprung nicht haben; er wird vielmehr für die Möglichkeit der Erfahrung selbst von den Empirikern vorausgesetzt; und da es, nach ihnen, außer der Erfahrung keinen andern Erkenntnißgrund giebt, so ist alle objektive Wahrheit, alle vorgebliche Realerkenntniß, sie mag nun sinnliche, oder übersinnliche Dinge betreffen, weiter nichts, als ein täuschendes Phantom; und der Begriff von Ursache ist leer, erschlichen, und ein Produkt der Einbildungskraft und Gewohnheit; ja die Vernunft selbst, wofern sie ein Vermögen seyn soll, dem Menschen objektive Wahrheit zu geben, und die Dinge in einer nothwendigen, realen

Verknüpfung vorzustellen, ist nur als ein Unding anzusehen.

Diese Resultate sind zwar niederschlagend für die Partheyloſe Vernunft, und trostlos für das menschliche Herz, aber doch schlechterdings unwiderleglich, so lange man der Empiriker obersten Grundsatz gelten läßt, daß nämlich alle unsere Begriffe oder schwächeren Vorstellungen nur Kopeyen der von den Objekten auf uns gemachten Impressionen, oder stärkeren Vorstellungen seyen, oder mit andern Worten, daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, auf welchen zu seiner Zeit allgemein angenommenen Grundsatz sich Hume stützte.

Aus diesen Resultaten, deren richtige Deduktion aus den eingestandenen Prämissen nicht zu läugnen ist, konnte man sehr klar abnehmen, daß sich die spekulative Vernunft verstiegen, und verirrt haben müßte. Da man nun Hume nicht widerlegen konnte, so, daß man ihm zeigte, er habe aus wahren Principien falsche Schlüsse gezogen, so rief man wider ihn den Gemeinsinn, oder gesunden Menschenverstand auf. Aber zum ersten ist dieser Begriff schon sehr schwankend; dann ist er weiter nichts, als der Begriff der Erfahrung selbst unter einem andern Namen, indem nur von der natürlichen Ueberzeugung die Rede seyn kann, die durch die Wahrneh-

mung

mung jedem Menschen abgedrungen wird, ohne das man weiß, wie man dazu kommt; es ist daher gerade die Frage, ob der vorgebliche gesunde Menschenverstand gesund sey; und endlich muß noch bewiesen werden, ob ein Satz, den man für einen Ausspruch des gesunden Menschenverstandes hält, wirklich ein ächtes Produkt desselben sey. Dazu aber wird ein sicheres Princip erfodert. Welches soll nun das seyn? Der gesunde Menschenverstand, oder irgend ein Ausspruch desselben? Allein da kommen wir in einen Zirkel. Der gesunde Menschenverstand wird freylich, sofern er gesund ist, keinen ungereimten Ausspruch thun. Und in dieser Rücksicht sagt Fichte: „Das System des menschlichen Geistes, dessen Darstellung die Wissenschaftslehre (Philosophie) seyn „soll, ist absolut gewiß, und infallibel; alles, was in „ihm begründet ist, ist schlechthin wahr, er (der menschliche Geist, oder gesunde Menschenverstand) irret nie; „und was je in einer Menschenseele gewesen ist, oder „seyn wird, ist wahr. Wenn die Menschen irrten, so „lag der Fehler nicht im Nothwendigen (in der Wahrnehmung) sondern die reflektirende Urtheilskraft machte „ihn in ihrer Freyheit, indem sie ein Gesetz mit dem andern verwechselte.“ (Ueber den Begriff der W. S. 58.) Allein, um wissen zu können, ob der Verstand in einem bestimmten Falle gesund sey, oder, ob er richtig denke, und urtheile, dazu würde vorerst erfoderlich seyn, daß man den Verstand in allen seinen Funktionen zergliederte, und ihn in seiner geheimsten Werkstätte, in seiner wesent-

lichen

lichen Handlungsweise, wie er ursprünglich die Elemente des Denkens in Begriffen erzeuget, genau beobachtete, und dann die ursprünglichen, und allen vernünftigen Wesen eigenthümlichen Gesetze der Wirkungsart des Verstandes sich abstrahirt hätte. Aber das könnte nicht durch den Weg der Erfahrung geschehen, so, daß die Handlungsgesetze des Verstandes aus den Urtheilen, die in unserm Bewußtseyn vorkommen, aufgefaßt würden. Denn auf diese Art würde ich nie wissen können, weder ob die durch Reflexion auf das Bewußtseyn aufgefaßten Handlungsweisen dem Verstande wirklich wesentlich, noch, ob sie vollständig wären, so, daß das System dieser Handlungsweisen, oder Gesetze in der That erschöpft, und vollständig dargestellt sey. Ich könnte keinen Augenblick sicher seyn, ob nicht über kurz, oder über lang ganz andere, den ersten ganz entgegengesetzte Handlungsweisen zum Bewußtseyn kämen, noch, ob die Zahl der schon vorhandenen durch immer neue, die entdeckt werden könnten, sich vermehren würde. Das Wesen, und das Mannichfaltige dieser Gesetze würde sich nur aus der Natur der Intelligenz mit untrüglicher Gewißheit bestimmen, und einsehen lassen. Ist dieses nicht möglich, läßt sich die Natur der Intelligenz nicht unabhängig von aller Erfahrung bestimmen, so ist es auch eine vergebliche Mühe, die Denkgesetze, und die Ausspruche des gesunden Verstandes in Gegensatz gegen jene des kranken Verstandes auf eine allgemein geltende, und untrügliche Art zu bestimmen.

III.

Denkt man sich unter Gemeinsinn den Inbegriff gemeiner, und den meisten Menschen beywohnender Meynungen, so muß erst gezeigt werden, ob diese Meynungen einen haltbaren Grund haben; sonst werden sie mit eben dem Rechtsgrunde verworfen, mit dem sie von dem großen Haufen genährt werden. So schien ehemals der Satz, daß sich die Sonne um die Erde herumdrehe, ein Ausspruch des gemeinen, gesunden Menschenverstandes zu seyn.

Gehet man einmal von einem wahren, oder allgemein für wahr gehaltenen Satze aus, und ziehet daraus logisch richtige Schlüsse, so mögen sich diese wider den Gemeinsinn noch so sehr verstoßen; der Gemeinsinn kann ihre Gültigkeit, blos wegen ihrer Unverträglichkeit mit ihm, keinesweges in Anspruch nehmen; sondern der Gemeinsinn muß vielmehr durch sie berichtigt werden. So läugnete Hume keinesweges, daß seine Resultate für den Gemeinsinn empörend wären, daß sie nicht nur die Vernichtung aller Ansprüche auf alles Wissen überhaupt, und durch die Zerstörung des Vernunftgebrauches den Stolz der Menschheit auf der empfindlichsten Seite angriffen; sondern auch durch die Bestreitung der Zuverlässigkeit aller vorgeblichen Gründe unserer Pflichten, und Rechte in diesem, und unserer Hoffnungen für das künftige Leben das Palladium der Menschheit zu rauben drohten, und daß sie folglich, nach dem gemeinen Menschen-

sinn,

sinn, die schlimmsten Folgen hätten: — dies alles gab er seinen Gegnern zu; demungeachtet behauptete er mit vollem Rechte, daß eben diese Resultate so lange wahr, und nothwendig blieben, als man ihm die besagten Prämissen zugestünde, oder ihm keine logische Inconsequenz zeigen könnte. Zudem fodert ja vor allen der gemeine (ursprüngliche) Menschenverstand, daß man dem Princip des Widerspruches nicht entgegenhandle; das Gegentheil davon wäre gerade wider den gemeinen, und gesunden Menschenverstand.

Auf dieselbe Art stehet auch das System des Spinoza wider jeden solchen Gegner unerschütterlich fest. Denn auch diesen kann die strengste Kritik keiner logischen Inconsequenz beschuldigen. Er gieng von dem allgemein angenommenen Begriff der Substanz aus; bey Bestimmung dieses Begriffes hatte er den gemeinen Menschenverstand auf seiner Seite. Denn diesem zufolge ist die Substanz etwas Beharrliches, und Unveränderliches. Nun zeigt aber die Erfahrung, daß alle Substanzen, die wir in Raum, und Zeit wahrnehmen, einen immerwährenden Wechsel ausgesetzt sind; folglich können sie nur Accidenzen seyn, und da diese ohne Substanz nicht seyn können, so giebt es nur eine einzige Substanz, von welcher alle jene scheinbaren Substanzen nur Accidenzen, und Modifikationen sind. —

IV.

Verstehet man endlich unter Gemeinsinn, die durch gefühlte allgemeine Bedürfnisse der menschlichen Natur nur dunkel geleitete Urtheilskraft: so haben auch hier die schon oben gemachten Bemerkungen statt. Gefühle, wie Reinhold richtig sagt, können nur die Unrichtigkeit des Denkens ankündigen, nie beweisen (noch bestimmen, wo der Fehler liege.) Bey dieser Unbestimmtheit war es kein Wunder, wie Reinhold ferner bemerkt, daß man aus allen möglichen Systemen dasjenige aushob, und behauptete, was man dem gemeinen Menschenverstande, wofür jeder nur gar zu bald den seinigen hielt, anpassen zu können glaubte; daß der gemeine Menschenverstand der akademischen Lehrer das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, und die Freyheit des Willens bewies, während der gemeine Menschenverstand der französischen Starkgeister das Nichtseyn Gottes, die Sterblichkeit der Seele, und die fatale Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen erhärtete. — Aus allen diesen erhellet, daß in den Streitigkeiten der Philosophie, um sie vollgültig beylegen zu können, der gemeine, oder gesunde Menschenverstand kein competenter Richter seyn könne; sondern selbst unter einem höhern Tribunal stehen müsse, wodurch erst zu entscheiden ist, wie weit seine Competenz reichet.

V.

V.

Wer behauptet, unser Wissen werde ursprünglich durch Erfahrung begründet, mithin müsse auch die ganze Philosophie, als die Wissenschaft, wodurch das menschliche Wissen systematisch dargestellt werden soll, auf Erfahrung gegründet werden, der behauptet entweder, daß auf dem unermeßlichen Gebiete der Erfahrung irgend eine Erkenntniß, ein Erfahrungssatz zu finden sey, worauf alle unsere übrigen Erkenntnisse, wie auf einem festen Fundamente, wirklich beruheten, und daher auch wissenschaftlich könnten begründet werden; oder er behauptet, die Erfahrung überhaupt sey dieser Grund.

VI.

Wir müssen uns vor allen einen richtigen Begriff von Erfahrung selbst machen. Die Erfahrung überhaupt ist die Ueberzeugung von dem Daseyn derjenigen Gegenstände, auf welche sich unsere Vorstellungen, von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, beziehen. Wenn wir behaupten, Erfahrung sey wirklich, so behaupten wir daß unsern Vorstellungen, die wir nicht nach Willkühr hervorgebracht haben, sondern die sich durch ein Gefühl von Nothwendigkeit ankündigen, etwas entspreche, das von unserer Freyheit unabhängig, und durch dieselbe, seinem Wesen nach, schlechterdings nicht zu ändern ist, — ein Objekt, das als der Grund der materiellen Bestimmtheit unserer Vorstellungen angesehen wird (außer dem wird von unsern Vorstellungen gesagt, daß sie leer sind) —

sind) — ein Stoff der unserer Wirksamkeit widerstehet, der sich bey jedem Bewußtseyn vorfindet, auf die ganze Sphäre desselben sich erstreckt, dessen Wesen, das in einem Seyn, in einem Bestreben, das zu bleiben, was es ist, und daher der freyen Thätigkeit auf immer zu widerstehen, bestehet, die Freyheit selbst auf keine Art verändern, oder aufheben kann, ohne sich selbst aufzuheben. Denn wo kein Widerstand ist, da kann auch keine Thätigkeit gedacht werden. Freyheit ist aber nichts, als reine Thätigkeit. Ohne Objektivität, ohne unveränderliche Stoffheit ist gar kein Bewußtseyn, und folglich auch kein Seyn möglich. Denn die Objektivität, oder Stoffheit, die in und neben dem Bewußtseyn unabänderlich fortdauert, ist eigentlich das Seyn. Wenn es daher der Freyheit je gelänge, über die Objektivität, als solche, etwas zu vermögen, und folglich dieselbe aufzuheben, so würde sie auch das Bewußtseyn, und mit diesem sich selbst aufheben. Denn, was sich nicht selbst bewußt ist, ist nicht durch sich, sondern durch bloße Naturnothwendigkeit bestimmbar.

VII.

Es ist ein großer Fehler der meisten Philosophen, selbst derjenigen, die unter die erste Klasse der Selbstdenker gehören, daß man die Erfahrung zu enge begränzt, und sie gewöhnlich auf die Wahrnehmung einschränkt, die sich blos auf die Gegenstände außer uns beziehet. Auch wir gehören zur Erfahrungswelt, in soferne wir mittelbar,

bar, oder unmittelbar, durch Nothwendigkeit, oder Freyheit, durch Dinge, oder durch uns selbst bestimmbar, und wirklich bestimmt sind. Dadurch, daß wir uns unser selbst bewußt werden, sind wir uns nothwendig ein Etwas, ein Gegenstand; und auf dem gemeinen Standpunkt des Bewußtseyns sind wir uns nichts, als ein Etwas. Selbst unser freyes Ich, das nach dem transscendentalen Gesichtspunkt weder ist, noch ein Etwas ist, sondern als bloße reine Thätigkeit gedacht werden kann, erscheinet auf dem gemeinen Gesichtspunkt des Bewußtseyns, als ein nothwendig vorhandenes, als ein Objekt, das sich uns mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdringt, als ein im Begriff ruhig und todt Vorliegendes, kurz, als ein bloßes Seyn, folglich in dieser Rücksicht nicht als Freyheit, sondern als Nothwendigkeit. Man spricht freylich von innerer, und äußerer Erfahrung; aber diese innere Erfahrung ist gewöhnlich weiter nichts, als die Wahrnehmung äußerer Gegenstände, in sofern sie in die Form des Bewußtseyns aufgenommen worden sind, als das Bewußtseyn des Ich, in sofern es diese Gegenstände denkt, nicht aber in sofern es sich selbst in der Form des Denkens, und Wollens denkt, in sofern sich ihm das Bewußtseyn der Freyheit aufdringt, wodurch es sich einzig und allein von den Gegenständen unterscheidet. Denn nur das nothwendige Denken der Freyheit macht das Gebiet der inneren Erfahrung, des empirischen Selbstbewußtseyns, aus; so wie das nothwendige Denken der Nothwendigkeit, nämlich dessen, was nicht frey

ist,

ist, der Außenwelt, der eigenzlichen Gegenstände in Gegensatz gegen uns, das Feld der äußeren Erfahrung bestimmt. Es giebt schlechterdings nichts, als Freyheit, und Nothwendigkeit. Beydes ist ein Gegenstand der Erfahrung, in sofern sich das Bewußtseyn von dem einen, wie von dem andern mit Nothwendigkeit aufdringt, das ist, als etwas, das unabhängig von unserer Freyheit vorhanden ist, als ein bloßes Seyn, an welches die Intelligenz bey dem Erkenntnisse gebunden ist, als etwas Reales, das unserer Vorstellung zum Grunde liegt.

VIII.

Die innere Erfahrung ist daher überhaupt nothwendiges Bewußtseyn der Freyheit, so wie die äußere Erfahrung im nothwendigen Bewußtseyn der Nothwendigkeit, nämlich dessen, was dem freyen Ich entgegengesetzt ist, und folglich außer dem Ich, als etwas, das das Ich nicht ist, gesetzt werden muß, — besteht. Wäre es möglich, sich über alle Erfahrung überhaupt, über die innere sowohl, als die äußere zu erheben, so würde man auf den Grund von beyden kommen; wir würden dann wissen, warum wir uns vorstellen müssen, daß wir frey sind, und daß Dinge außer uns sind, denen nur Naturnothwendigkeit zukommt. Wir würden nicht mehr durch den blinden Glauben an unsere Freyheit, so wie an die Naturnothwendigkeit der Außenwelt gefesselt seyn. Wir hätten uns durch Freyheit von diesen Fesseln der Nothwen-

digkeit des Bewußtseyns losgerissen, und zu einem ganz freyen Bewußtseyn sowohl von der Freyheit, als von der Naturnothwendigkeit emporgeschwungen. Auf der einen Seite hätten wir eine Einsicht in die Freyheit an sich, auf der andern eine Einsicht in das Wesen der Dinge, nicht wie sie uns erscheinen, sondern wie sie nothwendig an sich sind, erlangt. Wir wüßten dann auf eine untrügliche Art, daß die Freyheit (unser Ich) an sich nichts anders seyn könne, als wie sie durch diese Abstraktion von aller Erscheinung, und durch Reflexion auf sich selbst in ihrem wirklichen Selbstbestimmen sich selbst bestimmt; und daß auch die Naturnothwendigkeit (das Wesen der Dinge an sich) absolut nur das sey, und nichts anders, als was sie in Gegensatz gegen die Freyheit bestimmt wird. Sowohl die Freyheit, als auch die Nothwendigkeit würde dann absolut, statt daß beyde in der Erfahrung, da man ihren Grund nicht kennt, nur als zufällig erscheinen. Die Freyheit wäre dann kein Gegenstand, der in unserm Bewußtseyn als gegeben, also unabhängig von unserer Freyheit, vor uns da läge, ohne daß wir wüßten, wie er in uns gekommen wäre, von welchem der Begriff, den wir uns davon machen wollten, abhienge, und wodurch folglich die Freyheit des Erkennens aufgehoben würde; sondern wir würden dadurch, daß wir uns über das in uns vorliegende Objekt (die empirische Freyheit) durch freye Abstraktion erhöben, und auf dieses absolut freye, von gar keinem Objekte, sondern nur von der bloßen Freyheit abhängige Handeln reflektirten,

die

die absolute Freyheit durch sich selbst (durch Anschauung des absoluten Handelns), so zu sagen, erhaschen, da sie in Gebundenheit mit irgend einem Objekte uns immer nothwendig entschlüpft; wir würden also die Freyheit, nicht als ruhig vorliegendes Objekt in der innern Erfahrung, sondern als bloße Freyheit, als absolutes Handeln, ergreifen, bestimmen, und so erst zum Objekte machen. Hier wäre also der Begriff nicht mehr vom Objekt, sondern vielmehr das Objekt vom Begriff, der ein lebendiges Begreifen, ein sich selbst absolut begreifendes Begreifen wäre, abhängig. Das Begreifen wäre vor dem Objekt, vor dem Seyn; und folglich würde das Objekt erst durch jenes möglich, und wirklich. Und so würde absolute Freyheit im Erkennen statt haben, da sonst immer das Erkennen von dem Objekt abhängt, und sofern nicht frey ist. Das würde ein freyes Bewußtseyn von Freyheit seyn, und die Nothwendigkeit des Bewußtseyns der Freyheit, wie diese uns als Objekt der innern Erfahrung vorkommen muß, würde ganz aufgehoben seyn. Ich wüßte nun mit untrüglicher Gewißheit, wie ich zu diesem Bewußtseyn von Freyheit gekommen wäre, nämlich durch bloße Freyheit, durch meine absolute Thathandlung.

Freyheit, als Gegenstand der innern Erfahrung, ist bloße Thatsache, die immer zufällig ist, indem sie nothwendig einen Grund voraussetzt, von dessen Bestimmtheit ihre eigne Bestimmheit abhängt; und so lange

man diesen Grund nicht kennt, so bleibt es immer unge-
wiß, ob die sich uns aufdringende Nothwendigkeit des
bloßen Glaubens an Freyheit wirklich noth-
wendig, und nicht blos chimärisch ist, und ob nicht aus
der frühern, oder spätern Erkenntniß dieses Grundes
erhelle, daß unsere Willensentschließungen weiter nichts,
als Bestimmungen durch Naturnothwendigkeit sind, und
folglich unsere Freyheit nicht bloß eine Erscheinung, son-
dern ein bloßer durch einen für uns jetzt zwar unbekann-
ten, aber nach erlangter Einsicht jenes Grundes ganz be-
greiflichen Naturmechanismus hervorgebrachter Schein
ist. Aber die Freyheit, als Grund der innern Erfahrung,
und folglich nicht als Gegenstand des Bewußtseyns, son-
dern als Gegenstand der bloßen Freyheit, gedacht, in so-
fern sie nicht durch sich selbst, als schon vorliegendes Ob-
jekt, bestimmt gedacht wird, sondern in sofern sie sich
selbst durch sich selbst zum Objekt herabstimmt, und
auf solche Art bestimmt, — die Freyheit an sich in ih-
rer Absolutheit ist keine Thatsache, sondern bloße
Thathandlung. Nun weiß ich also mit untrüglicher
Gewißheit, daß alle meine Willensbestimmungen schlech-
terdings keine Thatsachen (Erscheinungen), sondern nur
absolute Thathandlungen ursprünglich seyn können. Sie
erscheinen nur, als Thatsachen im Bewußtseyn, in der
Reflexion auf sie. Nun weiß ich endlich auch mit un-
trüglicher Gewißheit, warum ich nothwendig denken
müsse, daß ich frey sey, woher das nothwendige Bewußt-
seyn der Freyheit in der Erfahrung komme. Ich bin als

noth-

nothwendig frey im Bewußtseyn bestimmt, weil ich mich mit Freyheit als bloße Freyheit vor allem wirklichen Bewußtseyn bestimmt habe. Das Bestimmen wird im Anschauen ein Bestimmtseyn, die Freyheit wird Nothwendigkeit. Ich bin nothwendig das, als was ich mich frey bestimmt habe. Ich bin nothwendig das für mich, was ich frey durch mich bin. Ich kann mir nicht anders erscheinen, als ich ursprünglich bin. Und so ist denn das ganze Feld der innern Erfahrung ausgemessen, und bestimmt. Es ist zwar in sofern unermeßlich, als die Freyheit ins Unendliche durch sich selbst bestimmbar ist; aber es ist in sofern ermeßlich und genau bestimmbar, als die Freyheit sich selbst durch sich selbst erkennen kann, was sie ursprünglich und wesentlich ist, so zwar, daß sie an sich nichts anders seyn kann, als was sie durch Selbstbestimmung ist; folglich kann sie auch die Natur ihrer ins Unendliche bestimmbaren Selbstbestimmungen, und so ihre eigne Sphäre mit einer Gewißheit, die keinen höhern Grad zuläßt, mit der ursprünglichsten Gewißheit, die denkbar ist, bestimmen.

Ich weiß nicht, was ich in der ganzen Unendlichkeit alles durch meine Freyheit werden, und seyn werde; aber das weiß ich so gewiß, als ich nur überhaupt weiß, daß ich alles nur durch meine Freyheit werden, und seyn müsse. Es ist durch diese Bestimmung meiner selbst für die ganze unermeßliche Ewigkeit in Absicht auf mich alle Nothwendigkeit verbannt. Meine Freyheit ist

durch nichts, als durch sich bestimmbar. Ich kenne nun mein Ich, was es an sich, außer dem Gebiete der innern Erfahrung, wo es als Erscheinung mit dem Charakter der Nothwendigkeit vorkommt, ist. Es ist ursprünglich, außer dem wirklichen Bewußtseyn, und als Grund desselben, nichts, als absolute Freyheit, als Freyheit an sich, die durch ein ganz freyes Bewußtseyn, dessen Grund kein Objekt, sondern nur sie selbst ist, sich selbst bestimmt, und zum Objekt macht. Die Freyheit ist ursprünglich, sofern sie als absolut gedacht wird, nichts als lauter Bewußtseyn, das sich selbst zu einem bestimmten Bewußtseyn aus eigner Kraft erhebt, und sich selbst zum Objekt wird. Sie weiß also, daß sie frey ist, und daß sie nichts anders, als Freyheit seyn könne.

Der Philosoph weiß, vermittelst eines freyen Selbstbewußtseyns von Freyheit, wozu er sich durch bloße Freyheit erhoben hat, daß das Ich, so gewiß, als es Ich ist, ursprünglich nothwendig frey sey, das ist, daß ihm, als Ich an sich, im Gegensatz gegen das empirische Ich, schlechthin keine andere Bestimmung zukommen könne, als absolute Freyheit, und daß folglich jede Handlung des Ich, es sey im Erkennen, oder Wollen, folglich auch das Erkennen, und Wollen überhaupt selbst Produkt der absoluten Freyheit ist, weil das Ich ursprünglich nothwendig selbstbewußtseyend ist. Denn Selbstbewußtseyn, und Freyheit ist ursprünglich Eins, in sofern nämlich das Selbstbewußtseyn als der Grund alles Bewußtseyns,

folg-

folglich auch des bestimmten Selbstbewußtseyns gedacht wird. Dies ist auch der einzige Grund, warum dem Ich jede Handlung, die mit Bewußtseyn geschiehet, sie sey moralisch gut, oder böse, imputirt werden müsse, weil Freyheit, und Selbstbewußtseyn ursprünglich zusammenfällt. Wer bekennt, daß er etwas mit Bewußtseyn gethan habe, der bekennt auch zugleich, daß er es mit absoluter Freyheit gethan habe, so, daß keine Umstände, sie mögen seyn, welche sie wollen, den Willensentschluß bestimmen konnten, weil Freyheit, oder Selbstbewußtseyn ursprünglich von keinem Objekte, sondern nur von sich selbst abhängt, sich selbst bestimmt, und vermittelst dieser Selbstbestimmung, und nach der Idee derselben, als Zweckbegriffe, jedes Objekt bestimmen, und von sich, so weit es die Natur des Ich, und des Objekts verträgt, ohne aufgehoben zu werden, abhängig machen kann. So ist Freyheit gegen alle nur erdenklichen Angriffe sicher gestellt, und nur so kann sie sicher gestellt werden.

IX.

Aus dem Gesagten folgt nun, daß die ganze innere Erfahrung, die Wahrnehmung alles dessen, was sich unmittelbar auf das Ich beziehet, in Gegensatz gegen das, was sich unmittelbar auf die außer uns bestimmten Dinge beziehet, die ganze in die Unendlichkeit sich verlierende Sphäre der Selbstbestimmungen, ein Produkt des absoluten Ich sey. Auf diesem ganzen unermeßlichen, sich in alle Ewigkeit hinziehenden Gebiete kommt nach

unserm Gesichtspunkte, kein einziges von dem Ich unabhängiges Objekt, also kein absolutes Seyn, an welches das Ich beym Erkennen und Wollen durch Nothwendigkeit gefesselt wäre, nach welchem es seine Begriffe, und Entschlüsse bestimmen müßte, vor. Jedes Objekt, das hier erscheint, ist ursprünglich nichts, als ein ganz frey, durch absolutes Handeln, hervorgebrachter Begriff, der nur in der Anschauung Objekt wird, welches das Ich nur in sofern in sich vorfindet, als es dasselbe selbst zuvor schon in sich gesetzt hat. Das Subjektive ist daher dem Objektiven vollkommen gleich; das letztere ist eigentlich ursprünglich gar nichts anders, als das erste; es wird nur unterschieden nach einem wesentlichen Gesetze des Bewußtseyns; die Verschiedenheit wird also nicht durch das Wesen des Subjektiven, und Objektiven, sondern blos durch die Ansicht des Zuschauers bestimmt. Jeder Begriff ist sich selbst gleich. Da es nun in dem Ich ursprünglich gar kein von demselben unabhängig vorhandenes Objekt giebt, sondern alles, was, als Objekt erscheint, eigentlich nichts als ein frey bestimmter Begriff ist, der nur in der Reflexion auf denselben zum Objekte wird, so ist klar, daß das Subjektive nichts anders ist, als das Objektive, und nur durch eine vermittelst der Form des Bewußtseyns, nothwendige, Ansicht unterschieden wird. Hier ist also das wahre Reich der Freyheit, wo jedes von dem Ich unabhängige Objekt, und mit demselben alle Fesseln des Zwanges, und der Nothwendigkeit auf immer verbannt sind. Nur da ist Freyheit

mög-

möglich, wo nichts als Freyheit herrschet. Das geringste das neben der Freyheit, als von ihr unabhängig, gesetzt wird, hebt die Freyheit selbst auf. Sie muß entweder ganz herrschen, so, daß nichts als seyend gedacht wird, als durch sie, oder sie muß den Thron der fatalen Nothwendigkeit räumen, und in Nichts versinken. Alles ist daher Produkt der Freyheit; nur sie ist ursprünglich kein Produkt, weder von sich, noch von etwas außer sich; sie allein ist, weil sie ist. Sie ist kein Produkt von sich; denn wenn sie sich auch durch den Begriff bestimmt, und auf solche Art im Bewußtseyn sich selbst producirt, so muß sie doch als das Producirende, folglich als das, das schlechterdings nicht producirt ist, sondern blos ist, weil es ist, als das absolute Subjekt, das gar nicht Objekt seyn, und folglich auch nie in das Bewußtseyn kommen kann, vorausgedacht werden. Durch den Begriff von absoluter Freyheit, als bloßen Begriff, als ein blos Gedachtes, wird die absolute Freyheit getödtet, wenn man nicht zugleich die Freyheit, als absolutes Handeln anschaut, und den Begriff blos als das Nachbild des sich selbst begreifenden, dessen, das nichts als Geist, und Leben ist, ansieht.

X.

Noch weit weniger läßt sich behaupten, daß die absolute Freyheit ein Produkt von irgend etwas ausser ihr sey. Die Frage also, welches der Grund der Freyheit sey, wo sie herkomme, enthält baaren Unsinn, und kann nur von dem

dem auf geworfen werden, der gar nichts von ihr verstehet so, wie sie auch nur einen solchen in Verlegenheit setzen kann, der sie für ein Ding hält, und folglich in eine Sphäre versetzt, wo sie sogleich vernichtet wird.

Aber die Frage hat einen ganz andern Sinn, wenn man sie so stellt; Woher ist meine Freyheit? Die Antwort kann keine andere seyn, als, Sie ist von mir. Sie ist meine, und also von mir, und durch mich, in sofern ich sie im Bewustseyn durch den Begriff selbst bestimmt habe, insofern ich das Bewustseyn, daß ich frey bin, nur mir zu verdanken habe. Durch meine Freyheit wird nichts anders gesetzt, als ich selbst, betrachtet als Individuum. Ich bin nur dieses bestimmte Individuum, insofern ich mich selbst bestimmt habe. Nur in meiner Selbstbestimmung liegt der Grund meines Ich, als Individuums, keinesweges aber des Ich als absoluten Subjektes, als absoluter Freyheit. Ich, als Individuum, als bestimmte Freyheit, hänge nur von mir, als absolutem Ich, oder als absoluter Freyheit ab, aber das absolute Ich kann nicht wieder als abhängig betrachtet werden, da es der Grund aller möglichen Abhängigkeit ist. Wenn also gleich meine Freyheit von mir, und durch mich ist, so ist doch die Freyheit überhaupt, in ihrer Absolutheit gedacht, weder von mir, noch durch mich. Sie ist weder meine, noch deine, noch seine, noch unsere. Sie kommt gar keinem Individuo zu, welches auch gedacht werden mag; weil sie, als

indiv-

individuell gedacht, aufhört, absolut zu seyn, denn sie wird bestimmt, und in eine bestimmte und zwar sehr enge Sphäre, nämlich in die Sphäre eines einzigen bestimmten Vernunftwesens eingeschlossen. Ich kann also eigentlich nicht sagen: Ich habe absolute Freyheit, man mag unter dem Ich das empirische, oder absolute Ich denken. Versteht man das empirische, so heißt der Satz soviel, als: Ich, als nothwendig bestimmtes Ich bin der Grund, des absolut freyen Ich; Freyheit gehet aus Nothwendigkeit hervor: das Sinnliche ist der Grund des Uebersinnlichen! mir, als Sinnenwesen kommt Absolutheit zu. Und das ist der Grundirrthum der Empiriker, die das Absolute aus der Erfahrung herleiten wollen, und daher dasselbe nothwendig zerstöhren. — Versteht man aber das absolute Ich, so heißt der Satz: Ich habe absolute Freyheit nichts anders, als: Ich bin das ruhende Substrat, die Substanz, worinnen die absolute Freyheit ihr Bestehen hat, dem sie inhärirt: ich bin also insofern der Grund davon, von welchem sie nothwendig abhängt. Sie würde gar nicht gedacht werden können, wenn man sie nicht in ein anderes Absolutes, in das absolute Ich, als Ruhelager niederlegte. Aber das ist absolut widersprechend; denn ein Absolutes, das noch eines andern Absoluten bedarf, kann eben deßwegen nicht als absolut gedacht werden. Ich habe absolute Freyheit, kann also wenn der Satz einen Sinn haben soll, nichts anders heißen, als: Ich, als absolutes Subjekt bin selbst nichts anders, als absolute Freyheit:

es hat hier eine absolute Identität statt. Es ist eigentlich der Satz: Ich bin Ich. So wenig das absolute Ich eines andern Ich bedarf, um in demselben zu subsistiren; so wenig bedarf die absolute Freyheit irgend eines Substrats zu ihrer Subsistenz. So bald von einem Absoluten die Rede ist, so muß man wider alle Gesetze des Denkens bey dem absoluten stehen bleiben, dies fodert der Begriff des Absoluten; hier fällt alle Nachfrage nach dem Grunde weg, die nur in der Sphäre des Gedachten, als solchen, gilt. So ist der Grund des absoluten Ich, insofern es gedacht und also in Gegensatz gegen alles, was sich nicht selbst bestimmen kann, bestimmt gedacht wird, das absolute Ich selbst. Dieses ist durch sich selbst bestimmbar, und bestimmt. Es ist nämlich offenbar, daß hier das absolute Ich in einer doppelten Bedeutung vorkommt, nämlich als bestimmend (welches der Ausdruck, durch sich selbst, aussagt), und dann als bestimmt, aber nicht durch etwas ausser demselben, sondern nur durch sich selbst, so daß dieses Bestimmtseyn eigentlich nichts anders, als Selbstbestimmen heißt; einmal als subjektiv, als Grund des Denkens seiner Selbst, und dann als objektiv, als das gedachte Selbst, als Produkt des Selbstbestimmens, oder Denkens. Eines ist aber dem andern vollkommen gleich, es kommt nur als ein Verschiedenes im Bewußtseyn vor, insofern es als ein Gedachtes, nicht aber als Grund des Denkens, gedacht wird.

XI.

In wiefern also absolute Freyheit (oder das absolute Ich welche Ausdrücke wir immer als ganz identisch gebrauchen) allen Gesetzen des Denkens zuwieder gedacht werden muß, damit man sich von ihr einen richtigen Begriff machen könne, insofern kann sie gar nicht, als etwas Denkbares gedacht werden, weil sie der Grund alles Denkbaren ist, der Grund aber immer ausser der Sphäre des Begründeten liegt. Soll sie doch gedacht werden, — und sie muß von dem Philosophen gedacht werden, weil er alles Denkbare erklären soll, und den Erklärungsgrund nur in der absoluten Freyheit, finden kann — so muß sie, als undenkbar, als entgegengesetzt allem dem, was als blosses Objekt des Denkens gedacht wird, gedacht werden. Sie ist weder Einheit, noch Vielheit, noch Allheit, sie kömmt weder einem, noch vielen, noch allen Vernunftwesen zu, sie ist die Vernunft selbst, sofern diese als absolut, keineswegs aber als Individuum, welches auch sey, gedacht wird; sie ist der Grund alles dessen, was irgend einem Individuo zukommt, sie selbst aber kann keinem zukommen, weil sie kein Attribut ist. Sie ist weder Realität, noch Limitation; sie ist weder Etwas, noch Nichts, noch ein Drittes, das aus der wechselseitigen Bestimmung zweyer Entgegengesetzten hervorgehet. Sie ist weder Substanz, noch Accidenz, weder Ursache noch Wirkung, noch stehet sie mit irgend Etwas in Wechselwirkung. Es kömmt ihr weder ein mögliches noch ein wirkliches, noch ein nothwendiges Seyn zu. Sie ist der Grund von allem

dem; ist daher demselben entgegengesetzt. Sie wird nicht als dasselbe bestimmt, sondern sie bestimmt es selbst. Was ist sie denn? Sie hat gar kein Prädikat, und kann keines haben. Sie ist sich selbst ihr Prädikat, Subjekt — Objekt; sie ist schlechthin nichts anders, als was sie ist; sie ist sich selbst gleich. Ich = Ich. Sie ist also, objektiv genommen, absolut unbegreiflich. Es giebt nichts, wodurch sie begreiflich gemacht werden könnte; nichts über sie; denn sie ist selbst das Höchste, das gedacht werden kann: nichts unter ihr, weil alles, was unter ihr ist, von ihr abhängt. Sie durch irgend etwas, was entweder als über sie erhaben, oder unter ihr stehend gedacht werden soll, bestimmen wollen, hieße, sie aufheben. Man kann sie daher auch Niemanden nachweisen, oder beweisen, so, daß man sagen könnte: Das ist sie, oder hier (in diesem vernünftigen Subjekt, welches auch angenommen werden mag) ist sie. Da sie nun über alles Denken erhaben ist, so ist sie auch gegen jeden Angriff sicher, der von dem Gebiete des Denkens ausgehet. So wie sie durch die Waffen des Denkens nicht geschützt werden kann, so ist sie auch gegen alle Pfeile desselben unverletzlich.

Wer kann aber so etwas denken, wie hier die Freyheit bestimmt worden ist, ist die gewöhnliche Frage der Gegner, die mit einer Miene voll Verachtung gegen den armen Tollhäusler, der so was behauptet, und mit einem großen Hohngelächter über so einen Unsinn vorgebracht

bracht wird. Aber diese Frage will gar nichts sagen, denn die Freyheit soll nicht als etwas blos Denkbares, sondern nur als der Grund alles Denkens gedacht werden. Das ist auch der Grund, warum die Dogmatiker, die dadurch, daß sie die Freyheit blos als etwas Denkbares denken, und begreiflich machen wollen, dieselbe aufheben, und dadurch nothwendig Fatalisten, und Atheisten werden müssen, und in den Schriften des ersten Denkens unseres Zeitalters, der die absolute Freyheit in ihrem ächten Begriff erst ans Licht gezogen, und die ganze Philosophie darauf gebaut hat, nichts als Widersprüche, und Skandale wittern. Denn da die Freyheit einer Seits schlechthin undenkbar ist, anderer Seits aber doch von dem Philosophen gedacht, und bestimmt werden muß, um für sich einen Bestimmungsgrund in Beziehung auf alles Bestimmbare, einen Urbegriff für alles Begreifliche zu erhalten, und sich anderm deutlich zu machen, so ist er genöthigt, die undenkbare, und unaussprechliche Freyheit in das Gebiet des Denkens und Sprechens herabzuziehen, und, obschon kein Verstand sie fassen, und keine menschliche Sprache einen für sie passenden Ausdruck je geben kann, sie doch durch Begriffe, und Ausdrücke der Sprache zu bestimmen. In jeden noch so vorsichtig gewählten Ausdruck muß ein Sinn gelegt werden, der noch nicht darin liegt, der vielmehr dem gewöhnlichen Sinne ganz entgegengesetzt, ganz neu, und unerhört ist. Daher bleibt jeder Ausdruck nothwendig so lange zweydeutig, als man die Freyheit,

durch intellektuelle Anschauung derselben, nicht selbst erkannt, und sich ihres ächten Begriffes nicht durch sich selbst bemächtigt hat. Von dem Leser, oder Zuhörer fodern, daß er das Gesagte vermittelst des Gesagten verstehe, heißt von ihm fodern, daß er dasselbe schon vorher, ehe es ihm gesagt wurde, verstanden habe, so, daß also das Gesagte in gewisser Hinsicht, in sofern nämlich das erklärt werden soll, was dem Leser, oder Zuhörer schon vor dem Erklären klar seyn muß, um es verstehen zu können, gänzlich unnütz wird. Das Erklären kann hier keinen andern Zweck haben, als den Leser, oder Zuhörer aufzufodern, von aller Erfahrung zu abstrahiren, in sich selbst zu blicken, und da dasjenige selbstthätig anzuschauen, was weder nachgewiesen, noch erklärt werden kann, weil es der höchste Erklärungsgrund selbst ist, und demselben durch gegebene Winke den Weg zu dem zu zeigen, und zu erleichtern, was gar nicht gezeigt, sondern von jedem selbst durch absolute Thathandlung, und durch Reflexion auf dieselbe gefunden werden kann. Dies ist oft denjenigen am wenigsten möglich, die ein großes logisches Talent besitzen, eine große Gewandtheit und Fertigkeit in Zergliederung, und Zusammenstellung gegebener Begriffe haben, die durch zu häufige dialektische Uebungen, durch leeres Begriffenspiel den Sinn für Realität, die nur von Freyheit ausgehet, ertödtet haben, und den Geist nur in seinen mannigfaltigen Fesseln, aber nicht in seiner Freyheit kennen.

Die Logik ist ein wahres Hinderniß, das System der Freyheit kennen zu lernen, weil es hier nicht um die Kenntniß todter Denkformen, wodurch der Geist in Fesseln geschlagen wird, sondern um die Kenntniß der Quelle alles Lebens, und aller Thätigkeit, die man nicht erst findet, um dann daraus schöpfen zu können, sondern aus welcher man erst schöpfen muß, um sie dann finden zu können. Sie kann nur dadurch gefunden werden, daß man aus ihr schöpfet, ehe man sie noch gefunden hat. Nur durch einen regen Sinn, und durch ein lebendiges Interesse für Freyheit, oder für Selbstständigkeit kann die Philosophie der Freyheit verstanden werden. In dieser Rücksicht sagt Fichte: „Was man für eine Philo„sophie wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch „ist; denn ein philosophisches System ist kein todter „Hausrath, den man ablegen, oder annehmen könnte, „wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die See„le des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer, „oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus, und „Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird „sich nie zum Idealismus erheben. — Zum Philoso„phen muß man gebohren seyn, dazu erzogen werden, „und sich selbst dazu erziehen; aber man kann durch keine „menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum ver„spricht auch diese Wissenschaft sich unter den schon ge„machten Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt „hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren „angebohrne Kraft noch nicht in der Schlaffheit des Zeit-

„alters zu Grunde gegangen ist.“ (Philosoph. Journal Jahrgang 1797. erstes Heft S. 25).

Zur Philosophie der Freyheit sind alle diejenigen mehr, oder weniger unfähig, die sich schon lange mit einem andern philosophischen System, oder mit positiven Wissenschaften abgegeben haben, z. B. Juristen, Theologen. Die letzteren sind diesem Systeme um so gramer, und überhaupt um so geneigter, es als eine Folge der Erbsünde, des radikalen Bösen anzusehen, je steif orthodoxer sie sind, und je mehr sie befürchten zu müssen glauben, daß die Sache Gottes, und — ihre Stohlgebühren dadurch leiden möchten. Daher das Geschrey von allen Seiten, daß die neueste Philosophie zur Absicht habe, die Religion, und die Ruhe der Staaten zu untergraben. Daher haben sich auch in der neuesten Verfolgungsgeschichte, die den ersten Selbstdenker unserer Zeit traf, die Theologen am eifrigsten bewiesen. Philosophen, und andere Zunftmänner in der gelehrten Republik, die eine Philosophie, welche ihnen theils Aergerniß, theils Thorheit ist, vertilgt wissen wollen, und daher in diesem heiligen Kriege des Herrn gute Dienste leisteten, haben sich eigentlich nur unter den Mantel der Geistlichkeit versteckt, um von da aus ihre giftigen Pfeile gegen den Philosophen ohne Beynamen, dessen Sturz beschlossen war, um so sicherer abschießen, und dann der Geistlichkeit selbst als treue Sancho-Pansa's dienen zu können. Um den heiligen Eifer der Diener des Herrn in volle Flamme zu

setzen,

setzen, wurde Fichte sehr weislich zum Atheisten gemacht. — Wie sollte für solche Menschen eine Philosophie, die lauter Geist und Leben ist, in welcher jeder Ausdruck nicht sowohl Darstellung irgend eines vorliegenden Objektes, als vielmehr lebendige Auffoderung seyn kann, dasjenige, was nicht Objekt, sondern Grund alles Objektes, keine Thatsache, sondern blos absolute Thathandlung ist, durch absolute Thathandlung selbst hervorzubringen, und durch Reflexion auf dieselbe zu finden — wie sollte eine solche Philosophie auch nur ein einziges verständliches Wort für sie enthalten, wenn sie auch noch so lichtvoll dargestellt ist? Für sie ist hier auch das helleste Mittagslicht schwarze, und schauervolle Mitternacht. Fichte's Schriften sind in der That für diejenigen, welche einmal durch Selbstdenken, und durch intellektuelles Anschauen des Absoluten in ihrem Innern in seine Denkart eingedrungen sind, mit einer Deutlichkeit, Präcision, und selbst ästhetischer Schönheit geschrieben, die man nicht so leicht in irgend einer philosophischen Schrift seit der Zeit, als philosophirt wird, antrifft: aber für diejenigen, die sich von Sklavenfesseln des todten Seyns nicht losmachen können, und daher selbst das geistige Handeln, das nichts, als Handeln ist, nicht denken können, ohne es an jene Fesseln zu schmieden, und dadurch zu tödten — für diese haben diese geistvollen Schriften nichts als unverständlichen Buchstaben, der tödtet; enthalten nichts, als Dunkelheit, Unsinn, und Widerspruch.

So unbegreiflich aber die Freyheit, objektiv genommen ist, so wenig sie irgend Jemanden nachgewiesen werden kann, so begreiflich, so erweislich ist sie jedem, der sich derselben durch intellektuelle Selbstanschauung zu bemächtigen fähig ist. Demjenigen, der von mir fodert, ihm die Freyheit zu beweisen, und objektiv zu bestimmen, kann ich nur antworten: Die Freyheit ist, weil sie ist, und: Sie ist, was sie ist. Sie hat keinen Grund, und kein Prädikat. Will ich auch sagen: Sie ist durch sich selbst, und: Sie ist blos ein absolutes Handeln, so ist dieses weiter nichts, als leere Tautologie, wodurch ihm nichts verständlicher wird, wenn er sie nicht selbst in ihrer Absolutheit anschauen kann. Es heißt weiter nichts, als: Die Freyheit ist Freyheit; sie ist = X. Sie ist kein Gegenstand des Denkens, darum bleibt auch die Stelle des Prädikats leer, und wird nur von dem Unbekannten, das bestimmt werden soll, eingenommen, wodurch also gar nichts gedacht, oder bestimmt wird.

XII.

Aber wenn die Freyheit nur ist, was sie ist, und daher objektiv nicht bestimmt werden kann, so ist sie auch nur für sich, was sie ist, und daher nur durch sich selbst, und für sich selbst bestimmbar. Durch sich, und für sich, also subjektiv, ist sich die Freyheit selbst das Begreiflichste, Gewisseste, und Erweislichste, das nur gedacht werden kann; sie ist das unmittelbar Begreif-

greifliche, Gewisse, und Erweisliche, der Grund alles Begreiflichen, Gewissen, und Erweislichen. Sie ist in diesem Sinne das Einzige an sich; alles übrige ist nur durch sie, und für sie. Außer ihr giebt es gar nichts an sich.

Ich sage: Die Freyheit ist durch sich, und für sich das Begreiflichste, das nur gedacht werden kann. Sie ist dieses durch sich, indem sie, als absolutes Handeln gedacht, sich, so zu sagen, selbst hervorbringt, ihr eigner Grund ist; sie ist das Begreiflichste für sich, indem sie sich in der absoluten Thathandlung selbst auffspiegelt, für sich das Auge wird, das sich selbst sieht, und sich in der Selbstanschauung selbst bestimmt, das heißt, sich von der Sphäre alles dessen ausschließt, was sich nicht selbst bestimmen kann, was also kein absolutes Handeln, sondern nur ein Seyn, und daher das Gegentheil von Freyheit ist. In dieser unbesiegbaren Verschanzung der Selbstanschauung, und des Selbstbewußtseyns kann sie jedem noch so scheinbar fürchterlichen Feinde, mit Waffen versehen aus der Rüstkammer der Dialektik, und der Objektenwelt, ganz ruhig, und sicher trotzen. Kein fremder Zweifel, kein vorgebliches Wissen, kein gehörnter Syllogismus kann sie in ihrem Glauben an sich selbst, an ihre Realität, wankend machen. Es kann sie gar nicht befremden, daß sie sich keinem fremden Auge nachweisen, daß sie auf sich selbst denken, und durch einen verständlichen Wink sagen kann: Hier bin ich, oder:

Das bin ich. Genug für sie, daß sie sich ihrem eignen Auge, oder sich selbst nachweisen, und bestimmen kann, das sie für sich das Auge ist, das sich selbst sieht.

XIII.

Wenn der Rechtschaffene, der fest entschlossen ist, lieber alles, was sich nur Qualvolles denken läßt, zu erdulden, und alles, was ihm nur angenehm, und reizend seyn, und ihm den vollesten Sinnengenuß gewähren kann, aufzugeben, als seiner Pflicht treulos zu werden — wenn er in eine Lage kommt, wo es wirklich darauf ankommt, der Pflicht alles, was Glück heißt, zum Opfer zu bringen, und dafür das schauervolleste Elend zu übernehmen; wenn er vor einem Tyrannen stehet, der von ihm eine Schandthat fodert, und um seine Foderung geltend zu machen, ihm auf der einen Seite die glänzendsten Versprechungen, auf der andern die schrecklichen Drohungen vorhält — und er dennoch sich entschließt, von dem Pfad der Tugend nicht um ein Haar abzuweichen, sondern seine Menschenwürde, und Selbstständigkeit zu behaupten, und daher zu dem Tyrannen, in dessen Gewalt er seinem physischen Zustande nach stehet, spricht: „Nein; ich gehorche deinen Befehlen nicht; ich verachte deine Verheißungen, so, wie deine Drohungen; ich will absolut nicht der Pflicht treulos werden; auch wenn du allmächtig wärest, wenn du die ganze Natur in ihren fürchterlichen, und alles zerstörenden Kräften wider mich aufbieten;

wenn

wenn du sogar über das Grab hinüber mich verfolgen, und ewigen Höllenqualen preis geben könntest, so würde ich dennoch nicht thun, was du von mir foderst“ — da sagt die Freyheit in dem Herzen des unerschütterlichen Tugendfreundes gleichsam zu sich selbst: Hier bin ich, und: Das bin ich. In diesem absoluten Handeln erblickt sie sich selbst, und bestimmt sich als dieses Handeln. Sie erkennt sich also auf keine Art, als ein Seyn, als ein Bestehen, als Substanz, als einen ruhenden Zustand, sondern blos als ein Handeln, und ihr Wesen bestehet darin, das Erstere von sich auszuschließen, und sich demselben zu widersetzen. Was der Tyrann verheißet, oder androhet, ist ein Seyn, ein Zustand, worauf sie mit Verachtung hinsieht, und wogegen sie sich mit absoluter Kraft stämmt.

Jeder Rechtschaffener kömmt in ähnliche Versuchungen; dieser Tyrann, der ihn auf allen seinen Wegen begleitet, ist sein eigner Zustand, die Verhältnisse der Sinnenwelt, die ihn umgeben, seine Beschränktheit, die sich alle Augenblicke verändert. Es ist immer eine Verheißung, und eine Drohung der Sinnlichkeit, des bloßen Seyns, der Objektivität, die sich der Freyheit widersetzet, und sie zur Treulosigkeit gegen sich selbst reizt. Es ist immer ein angenehmer Zustand, der aufgegeben, und ein unangenehmer, der übernommen werden soll, wenn man sich der Freyheit bewußt wird. Denn Freyheit ist bloße Thätigkeit. Es kann aber kein Bewußtseyn der

Thätigkeit statt haben ohne Bewußtseyn von Widerstand. Die Freyheit wird in ihrer Selbstanschauung sich selbst zum Gesetz, nach welchem auf die Sinnenwelt gewirkt werden soll. Sie strebt sich also in der Wirklichkeit selbst hervorzubringen, welches Streben aber in Rücksicht auf das Wesen der Materie keine Causalität haben kann, weil sonst die Materie, das Widerstehende, die Objektenwelt selbst aufgehoben, und dadurch zugleich auch das Bewußtseyn überhaupt, sowohl das Selbstbewußtseyn, als das Bewußtseyn der Objekte, und folglich das Ich selbst vernichtet würde. Denn da kein Widerstand da wäre, könnte auch kein Bewußtseyn von Thätigkeit statt haben. Alles Bewußtseyn ist entweder Bewußtseyn von Widerstande, oder Bewußtseyn von Thätigkeit; und beydes ist in unzertrennlicher Vereinigung, wenn von dem wirklichen Bewußtseyn, das immer bestimmt ist, und nur durch den Gegensatz bestimmt werden kann, die Rede ist.

Das ganz reine Selbstbewußtseyn, wo von allem Wirklichen, von allem Objektiven abstrahirt wird, entstehet nur durch künstliche Abstraktion des Philosophen, und heißt sofern ein künstliches Bewußtseyn. — Wenn also die Freyheit sich selbst in der Wirklichkeit hervorzubringen, und folglich alles, was ihr entgegengesetzt ist, die ganze Objektenwelt zu zerstören strebt, damit sie alles in allen, und daher nichts, als Freyheit sey, so hat dieses Streben auf das Wesen der Materie, das im Widerstan-

de bestehet, zwar keine Causalität, wohl aber auf die Form desselben, die ins unendliche unveränderlich, und bestimmbar ist. Die Freyheit kann also ihre absolute Kraft nur an der Veränderung der Form der Materie äußern, und sie ist ihrer Absolutheit nur in sofern bewußt, als sie auf solche Art auf die Materie einwirkt, und den Widerstand immer in einem endlichen Grad besiegen kann. Dadurch bekommt sie die Natur in einer bis ins Unendliche fortgehenden Gradation immer mehr in ihre Gewalt, aber nie kann sie eine vollkommene Unterwerfung derselben unter ihr Gesetz, das nichts, als Freyheit, und Unabhängigkeit von andern Gesetzen fodert, erwarten, ohne sich selbst aufzuheben. Dieses Gesetz ist unbedingt, wie die Freyheit selbst; es erstreckt sich daher auf alle möglichen Zustände in der ganzen Unendlichkeit. Der Rechtschaffene, der sich Freyheit selbst zum unabänderlichen Gesetz macht, und machen muß, wenn seine Rechtschaffenheit nicht bloße Heucheley seyn soll — hat also in jedem Momente die schlechthin nothwendige Gesinnung, daß ihn in Ewigkeit kein Zustand, sey er auch noch so reizend, oder schrecklich, bewegen soll, seine Pflicht zu verläugnen, und seine Selbstständigkeit aufzugeben. Ja, wenn es auch möglich wäre, daß die Gottheit, blos ein allmächtiger Tyrann wäre, der unter Verheißung einer ewigen Glückseligkeit, und der Androhung ewiger Höllenqualen seinen Willen zum Bösen zu bestimmen suchte, so würde er ohne alle Bedenklichkeit, und mit unerschütterlicher Festigkeit entschlossen seyn, lieber ewiges,

unnennbares Elend zu übernehmen, als den bösen Willen einer solchen Gottheit zu erfüllen. Diese jedem wahren Tugendfreunde wesentliche Gesinnung drückt Paulus sehr schön, und nachdruckvoll aus Röm. VIII, 35 — 39.

XIV.

Die Freyheit ist also schlechterdings kein Seyn, kein Zustand, kein Etwas, das in Raum, und Zeit fiele, kein Wesen, keine Substanz; sondern bloßes Handeln. Und da sie selbst ihr Gesetz ist, so kann auch ihr Zweck nie seyn, irgend ein Zustand, also auch kein noch so hoher Grad der Glückseligkeit in Rücksicht auf Intension, Extension, und Protension; sondern jeder Zustand, er sey Glück, oder Unglück, ist für sie nur Mittel zur Erreichung ihres Zweckes. Sie will also jeden Zustand, den sie sich bey ihren Wirken zum nächsten Zweck setzt, den sie hervorzubringen strebt, nur in sofern, als derselbe auf ihrem Wege zum höchsten, und einzigen Zweck, der sie selbst, die absolute Thätigkeit, ist, liegt, und den sie folglich durchwandeln muß; oder in sofern der jedesmalige Zustand, den die Pflicht hervorzubringen gebeut, die Stufe ist, die erstiegen werden muß, um auf der unendlichen Leiter der Perfektibilität höher steigen, und so immer dem höchsten Zwecke der sittlichen Vollkommenheit näher zu kommen. Also kein Zustand, durch welchen die Freyheit an der leitenden Hand der Pflicht gehet, sondern blos das absolute Handeln, die Freyheit

selbst,

selbst, ist der Zweck der Freyheit. Es soll, sagt sich die Freyheit selbst, auf diese bestimmte Art gehandelt werden, weil so gehandelt werden soll, also absolut.

Mag auch aus dem Zustand, den die Pflicht hervorzubringen gebietet, entweder durch die zerstörenden Kräfte der blinden Natur, oder der bösen Vernunftwesen für Zeit und Ewigkeit ein Zustand erfolgen, welcher es immer sey, mag dieser letztere durch Zufall oder Absicht beseligend oder qualvoll seyn, darauf wird bey dem Willensentschluß zur Erfüllung der Pflicht gar nicht gesehen. Da nun unser Zustand immer wechselt, und daher ein neues Pflichtgebot eintritt, einen neuen Zustand hervorzubringen, der wieder als Stufe zu einer höhern Vollkommenheit angesehen wird, so tritt auch zugleich bey dem Rechtschaffenen die eben beschriebene Gesinnung wieder ein; die Freyheit bringt sich, so zu sagen, in jedem Momente selbst hervor; jede einzelne absolute Thathandlung fließt mit der andern zusammen, und so ist die Freyheit ein stätiges absolutes Handeln, und ist in keinem Augenblicke ein Seyn, oder ein Zustand. Beydes ist immer nur ein Bewirktes durch die Freyheit, und für die Freyheit. Dies ist der Grund des Bewußtseyns der Persönlichkeit, das jedem beschränkten Vernunftwesen wesentlich ist, und dasselbe keinen Augenblick verlassen kann, ohne daß die Ichheit aufgehoben werde. Wenn auch der Lasterhafte dem Gesetze der Freyheit nicht gehorchet, sondern ihm vielmehr entgegenhandelt, so dauert doch die

Todes-

Foderung dieses Gesetzes an sie fort; er weiß, daß er demselben entgegenhandelt, und zwar mit absoluter Kraft, also durch Freyheit entgegenhandelt, aber demselben nicht entgegenhandeln sollte; — und davon hängt die Möglichkeit des Bewußtseyns der Persönlichkeit, der Ichheit fortdauernd ab.

Dies ist auch der Grund der nothwendigen, und fortdauernden Vorstellung einer Sinnenwelt außer uns; denn die Freyheit producirt sich alle Augenblicke selbst, dadurch, daß sie sich ihrer, nämlich ihres absoluten Handelns, bewußt wird, welches nur dadurch möglich wird, daß sie zugleich Widerstand findet, etwas, das sie nicht ist, das sie mit absoluter Kraft hinweg zu räumen, und zu vertilgen strebt, aber nur in sofern kann, als sie den Widerstand verändert, verringert, einen neuen Zustand herbeyführt, und sich so ihrer selbst, ihrer Thätigkeit, und zwar der absoluten in Beziehung auf den Entschluß, diesen durch sie möglichen Zustand wirklich zu machen, der beschränkten aber in Absicht auf das Wesen der ewig widerstehenden Materie, und auf die weiteren Folgen dieses durch sie bewirkten Zustandes in der ganzen Unendlichkeit, und folglich der Ichheit, durch welchen Begriff Absolutheit und Beschränktheit in unzertrennlichen Verbindung gedacht wird, bewußt wird.

XV.

Die Vorstellung der Sinnenwelt gehört also wesentlich zum Begriffe, und zur Bedingung der Möglichkeit des freyen Ich. Die Sinnenwelt ist nur in sofern, als das freye Ich ist; es läßt sich von diesem, wenn von jener die Rede seyn soll, gar nicht abstrahiren, und die Frage aufwerfen, was sie an sich sey, und aus diesem absoluten Seyn, das nur in der Einbildung bestehet, irgend ein Beweis, z. B. für die Existenz der Gottheit führen. Es läßt sich auch nicht fragen, welcher der Grund der Sinnenwelt an sich sey, ob sie ewig, oder nicht ewig, durch ein allmächtiges Wesen erschaffen, oder durch sich selbst entstanden, ob sie durch Freyheit, oder durch Naturnothwendigkeit regiert werde. Alle diese Fragen, wenn von der Sinnenwelt an sich die Rede ist, — ein anderes ist, wenn von der Sinnenwelt, in sofern sie für uns, und was sie für uns ist, gesprochen wird — alle diese Fragen haben keinen Sinn, und sind so wenig aufzuwerfen, als zu beantworten. Was gar nicht ist, nach dessen Grund kann so wenig gefragt werden, als dieser Grund nachgewiesen werden kann. Aber die Sinnenwelt ist so gewiß, als die Freyheit selbst; ihre Realität ist zwar von der Realität der Freyheit abhängig, aber sie gewinnt dadurch nur an Gewißheit, indem sie in die Freyheit, durch die Freyheit, und für die Freyheit gesetzt eben so wenig einem Zweifel unterworfen ist, als die Freyheit sich selbst bezweifeln kann, wenn sie sich anschauet, und in der Anschauung nothwendig erkennt.

kennt. Das Reale der Dinge bestehet blos in der Beziehung, die sie auf unsere Freyheit, oder moralische Natur haben. Ohne diese Beziehung fällt die ganze Sinnenwelt für uns in Nichts zurück; es hat für uns kein Seyn, kein Ding, kein Zustand statt, weil wir uns unserer Thätigkeit in unzertrennlicher Verbindung mit dem Widerstand der Materie nicht mehr bewußt sind. Denn so wie die Freyheit nur für sich ist, so ist auch die Sinnenwelt, und alles, was zum Begriff der Freyheit wesentlich gehört, nur für die Freyheit, und ist für sich nichts. Daher hat der Wahnsinnige, der das Bewußtseyn der Freyheit verlohren hat, mit diesem auch das Bewußtseyn der Sinnenwelt, wenn nämlich der Wahnsinn vollkommen ist, verlohren. Für ihn existirt gar nichts mehr. Ist aber der Wahnsinn nicht vollkommen, so richtet sich der Verlust des Bewußtseyns der Sinnenwelt genau nach der Beschaffenheit des Bewußtseyns der Freyheit, des Selbstbewußtseyns, und ist nur in sofern verlohren, als dieses verlohren ist.

XVI.

Daher kommt es ferner, daß dasjenige, was das Gewissen aussagt, eine so beruhigende, und allem Zweifel ausschließende Gewißheit gewähret, als uns die ganze Sinnenwelt nie gewähren kann. Die Gewißheit dessen, was das Gewissen aussagt, ist nämlich unmittelbar; die Gewißheit dessen, was die theoretische Vernunft aussagt, ist vermittelt. Die erste Art von Gewißheit beruhet

auf

auf einer absoluten Foderung, welche die Freyheit an sich selbst, für sich selbst, und um ihrer selbst willen macht, wo folglich alle Klügeley der räsonnirenden Vernunft, aller Zweifel, alle Bedenklichkeit ausgeschlossen wird — auf einem Sollen, das gar keine weitere Bestätigung außer sich bedarf; die letztere beruhet (nach dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns, wo die Dinge als unabhängig von unserer Freyheit vorhanden vorgestellt werden) auf der Wahrnehmung eines bestimmten Seyns, und auf der Reflexion auf diese Wahrnehmung, die als zufällig erscheint, und tausend Blendwerken durch Phantasie, Vorurtheile, Leidenschaften, natürlichen Leichtsinn u. s. w. ausgesetzt ist. So siehet der Furchtsame, der noch dazu von Jugend auf mit allerhand Vorurtheilen, und abergläubischen Geschichten unterhalten wurde, überall Gespenster. So glaubt der Ehrgeizige überall Nebenbuhler, und Anstalten zu seinem Sturz, der Geizhals überall Diebe, und Gefahr für sein Vermögen zu erblicken. Dem Hypokontristen ist die ganze Welt mit lauter Flor behängt; dem, der zur Freude gestimmt ist, dem ein leichtes Blut in den Adern wallet, der leichtsinnig über alles hinwegsieht, gaukeln überall Freuden, und holde Grazien vor; im Gefühle einer blühenden Gesundheit, im freyen Genusse der sich ihm überall darbietenden Freuden ist ihm die Welt ein Paradies.

Unsere Sinnlichkeit, und der verschiedene Zustand, der durch diese herbeygeführt wird, ist das in jedem

Individuo auf eine verschiedene Art gefärbte Glas, durch welches wir die Welt erblicken: Unser Wahrnehmungsvermögen ist selten ganz rein, und unverdorben, so wie es uns von der Mutter Natur zugetheilt wurde; es erhielt durch unsere Freyheit verschiedene Modifikationen, und, worauf es vorzüglich ankommt, die reflektirende, und subsumirende Urtheilskraft ist selten ganz unbestochen. Bey jeder Wahrheit also, die aus der Erfahrung geschöpft seyn soll, bleibt es immer ungewiß, ob wir richtig, das heißt, mit der erfoderlichen Aufmerksamkeit, und Besonnenheit beobachtet haben, und ob nicht die subsnmirende Urtheilskraft, durch Vorurtheil, oder Leidenschaft bestochen, einen Fehler in der Anwendung gemacht habe. Daher unser Bestreben, unsere Erfahrungen durch neue Erfahrungen, die immer fortgesetzt werden, und durch absichtlich angestellte Experimente zu prüfen, zu bestätigen, oder zu berichtigen, auch mit den Erfahrungen anderer Menschen zu vergleichen, um immer mehr Beruhigung, und Festigkeit in unsere Ueberzeugung zu bringen. Aber wenn auch in diesem Punkte alles geschehen ist, was geschehen sollte, so kann uns doch frühe oder spät die fatale Frage einfallen: Giebt es denn wirklich Erfahrung? Entspricht denn unsern nothwendigen Vorstellungen von Dingen außer uns wirklich etwas, das von der Freyheit verschieden ist? Trügt das Bewußtseyn von dieser Nothwendigkeit nicht? Ist unsere Natur nicht so beschaffen, daß wir uns vorstellen müssen, es seyen Dinge außer uns, obschon an sich alles nicht bloße Erscheinung,

nung, sondern leerer Schein ist? Diese Frage kann auf dem Gebiete der Erfahrung auf keine Art gelöset werden, und jeder Versuch, sie hier zu lösen, führet auf Resultate, aus welchen nothwendig hervorgehet, daß keine Erfahrung möglich sey, wie wir noch weitläufiger sehen werden.

XVII.

Die Ueberzeugung aus dem Gewissen ist endlich immer, und in jedem einzelnen Falle ein geschlossenes Ganze, das gar nichts als Grund voraussetzt, und keine fernere Ueberzeugungen, auch keine fremden Ueberzeugungen zur Bestätigung bedarf, wie dies der Fall ist bey jeder Ueberzeugung aus Erfahrung. Die Freyheit producirt sich unaufhörlich selbst durch die Foderungen, die sie in jedem Momente an sich, durch sich, und für sich macht. Jeder einzelner Akt der Foderung ist die Freyheit selbst, die durch Selbstanschauung zum Gewissen (ein charakteristischer Ausdruck) wird. Sie weiß es, sie weiß es mit unmittelbarer Gewißheit (das Wort Gewissen, ist durch Wissen, und gewiß Wissen zusammengesetzt), daß sie ist, und was sie ist, und was sie gemäß ihres Seyns fodert. Sie ist in jedem Momente ganz das, was sie ist; das Gewissen ist also für keinen Augenblick zu vertilgen, oder ganz aus der Seele zu verbannen. Das gute Gewissen wird daher sehr richtig von einem alten jüdischen Weisen einem immerwährenden Freudenmahle verglichen,

wo alle Augenblicke das Bedürfniß des Genusses erwachet, und alle Augenblicke gestillt wird; wo die Freyheit immer neue Foderungen macht, und erfüllet. So wie Geßner in dem Tode Abels eben so charakteristisch das böse Gewissen einer Schlange vergleichet, die sich in festen Ringen um die Lenden des Bösewichts geschlungen hat, so daß er ihr unmöglich entfliehen kann, sondern sie überall mit sich herumträgt.

Die Freyheit erscheint durch ihre unaufhörliche Reproduktion als stätig, so auch das Gewissen. Davon hängt das Bewußtseyn der Persönlichkeit ab; wo also dieses ist, da ist auch Freyheit, und Gewissen, als der Grund desselben. Die Freyheit bedarf bey ihren unaufhörlichen Foderungen keines Grundes; sie fodert, weil sie fodert, das ist, absolut. Sie fodert, weil sie ist, und sie ist, weil sie fodert; ihre Foderung, das Gewissen, ist also mit ihr selbst identisch. Daher ist das, was das Gewissen aussagt, schlechthin gewiß, so, wie es die Freyheit ist.

Aber so wie die Freyheit nur für sich ist, so ist auch das Gewissen nur für sich. Die Freyheit kann keinem nachgewiesen, oder bewiesen werden; sie weiset in jedem Individuo sich selbst nach; so auch das Gewissen. Es ist die wesentliche Foderung der Freyheit, sich selbst durch sich selbst, und für sich selbst nur zu bestimmen, und sich durch keinen fremden Willen bestimmen zu lassen; eben

so das Gewissen. Die Freyheit eines Individuums, und sein Gewissen in Fesseln schlagen, ist Eins und dasselbe. Es ist ein und dasselbe Majestätsverbrechen gegen das Erhabenste, und Heiligste, das gedacht werden kann, und gegen welches alle mögliche Herrlichkeit, die nur ein Zustand, ein Seyn ist, in Nichts versinkt. Der Unterdrücker der Freyheit, und des Gewissens verdient unsere unbegrenzte Verabscheuung, er glänze auf dem mächtigsten Thron der Erde, oder er krieche im Staube, und erhebe sich von da gegen die Freyheit, und das Gewissen anderer; oder es sey gar endlich Gott, so wie ihn das Pfaffenthum, und der Aberglaube darstellt. Nein, ein solcher Gott ist ein abscheulicher Götze, der den Fluch der ganzen Menschheit verdienet, und dem in dem geringsten Punkt zu gehorchen, Verläugnung der Menschenwürde, und der höchste Grad der Verworfenheit ist. Dies ist selbst der Schulgott, der von der Schule ausgieng, und auf die Kanzeln der sektirischen Rechtgläubigkeit stieg, und von da aus seine auf Vernichtung der Freyheit abzweckenden Gebote unter der Verheißung einer ewigen Glückseligkeit, und unter dem Donner der Hölle promulgirte, und das Gewissen der schändlich getäuschten, und durch Furcht und Schrecken niedergeschmetterten Menge in Sklavenfesseln zu schlagen sich bestrebte. Diesen Gott von seinem Throne zu stürzen, ist das höchste Verdienst, das der neuesten Philosophie vorbehalten ist, so wie es ein ewiger Schandflecke der bisherigen Philosophie bleibt, diesen Götzen ausgeheckt, auf den Thron der wahren

Gottheit erhoben, und der Menschheit zur Anbetung ausgestellt zu haben. Das abgöttische, und gottlose Schulgeschwätz wird ganz gewiß verstummen müssen, und die wahre Religiosität, das eigentlich Reich Gottes, wird herrschend werden auf dem Erdboden, so gewiß der Fortschritt zum Guten nach einer festen, unveränderlichen Ordnung fortgehet, so gewiß es Freyheit, und nach ihr eine alles lenkende, und mit absoluter Macht beherrschende Providenz, eine Gottheit giebt, deren Wesen nicht in einem todten Seyn, einer Substanz, sondern in einem ewigen, unbeschränkten, durch kein Objekt gebundenen Wirken bestehet. *) —

XVIII.

Vergleichen wir nun die Ueberzeugung aus Erfahrung mit der Ueberzeugung aus Gewissen, so finden wir, daß sich die erstere mit der letzteren auf keine Art messen kann. Die Ueberzeugung aus Erfahrung ist nie ein geschlossenes Ganze. Sie setzt immer einen Grund voraus, aus welchem sie zu erklären, und zu bestimmen ist. Sie ist immer bedingt durch eine unendliche Reihe aller möglichen Ueberzeugungen, die noch folgen. Jeder Erfahrungssatz ist nur in sofern wahr, als demselben keine in der

*) Es wird nicht behauptet, daß die bisherigen Philosophen, die von Substanz ausgiengen, wirkliche Atheisten waren, sondern nur daß ihre Philosophie, bey consequenter Denkart, zum Atheismus führe, wie in der Folge noch bewiesen werden soll.

der ganzen Unendlichkeit noch zu machende Erfahrung widerspricht. Wenn ich z. B. den Erfahrungssatz aufstelle: Jeder Hund bellt, so muß ich, um dieses mit apodiktischer Gewißheit behaupten zu können, vorher eben so gewiß seyn, daß auf dem unermeßlichen, und in die Unendlichkeit sich hinziehenden Gebiete der Erfahrung, auf welchem eben so ins Unendliche vervielfältigte, und ins Unendliche fortschreitende Vernunftwesen wandeln, nie von irgend einem vernünftigen Individuo eine Art von Thieren zu entdecken sey, die nicht bellten, und dennoch in allen übrigen Eigenschaften den Hunden gleich wären, woraus denn folgte, daß jener Satz in Rücksicht auf seine Allgemeinheit falsch, und dahin zu beschränken wäre, daß nur eine gewisse Art von Hunden bellte, und daß diese Eigenschaft einer andern Art nicht zukäme. In diesem Falle würde die Naturgeschichte mit einer neuen Klasse von Hunden bereichert werden. Einige Naturkundige versichern wirklich, eine solche Art von Hunden ans getroffen zu haben. — So ist es mit jedem Erfahrungssatze. Die Wahrheit desselben ist nicht blos bedingt durch alle vorhergegangene, sondern auch durch alle mögliche, ins Unendliche sich verlierende, Erfahrungen. Ich müßte also, um irgend einen Erfahrungssatz durch Erfahrung mit untrüglicher Gewißheit bestimmen zu können, auf ein letztes Glied in der Erfahruug kommen, deren wesentlicher Charakter darin bestehet, daß sie kein letztes Glied haben kann.

Aber diese Ungewißheit, die auf dem Gebiete der bloßen Erfahrung herrschet, hat nur so lange statt, als man die Erfahrung aus der Erfahrung selbst erklären will, und einen über alle Erfahrung erhabenen Standpunkt nicht kennt, von welchem aus man das ganze Feld der Erfahrung mit untrüglicher Gewißheit ausmessen, und zum voraus bestimmen kann, so, daß jeder Erfahrungsgegenstand eben so gewiß wird, als der Standpunkt ist, der die feste Grundlage derselben ist, wie wir noch deutlicher sehen werden. Was das Gewissen aussagt, ist also absolut, und unmittelbar wahr. Denn das Gewissen ist eigentlich die Freyheit in ihrer Selbstanschauung. Die Freyheit handelt immer nur auf sich selbst; sie gehet von sich aus, und kehret zu sich zurück; so, wie sie absolute Selbstständigkeit, oder Unabhängigkeit von allem, was immer außer ihr gedacht werden kann, ist, so strebt sie auch, diese Selbstständigkeit, und Unabhängigkeit bey allen ihren Handlungen, wodurch sie einen gewissen Zustand in der Sinnenwelt hervorzubringen sich bestimmt, zu behaupten, und sich, so zu sagen, selbst in der Sinnenwelt zu realisiren. Sie wird sich also bey allen ihren Zweckbegriffen selbst zum Gesetz, das heißt, sie macht an sich die absolute Foderung, bey allem ihren Wirken auf die Sinnenwelt sich von keinem Objekte, welches es auch sey, sondern nur von sich selbst um ihrer selbst willen, das heißt, daß etwas blos durch Freyheit, aus Freyheit, und für Freyheit geschehe, abhängig zu machen. Die Freyheit schauet sich in dieser Foderung selbst an, und

wird

wird sich zum Gewissen. Sie weiß mit unmittelbarer Gewißheit, was sie sich selbst schuldig ist, und was sie gemäß dieser Schuldigkeit von sich selbst zu fodern hat.

Diese Foderuug in jedem einzelnen Falle betrachtet, als individuelle Selbstbestimmung der Freyheit, heißt Pflicht. Diese ist die jedesmalige Bestimmung dessen, was sich die Freyheit selbst schuldig zu seyn urtheilt. Eigentlich ist diese Foderung, oder Pflicht die Freyheit selbst, objektiv betrachtet; die Freyheit ist nichts, als ein Fodern dessen, was geschehen soll. Dieses pflichtmäßige Thun, insofern es ein Fodern ist, macht das Wesen der Freyheit aus, und ist ihr folglich absolut nothwendig; nicht aber das diesem Fodern gemäße Entschließen, und Vollbringen. Das Fodern der Freyheit für sich selbst, und um ihrer selbst willen, das Gesetz, das sie sich selbst giebt, das Selbstbestimmen, was geschehen soll, ist ein ganz anderer Akt der Freyheit, als das Entschließen nach diesem Gesetze, oder wider dasselbe. Jener Akt ist ursprünglich, und der Freyheit wesentlich; das heißt, es ist der Freyheit absolut nothwendig, die Foderung an sich zu machen, sich in ihrem wirklichen Handeln auf die Sinnenwelt zu dem zu bestimmen, oder zu entschließen, was nach dem Gesetze der Freyheit geschehen soll; das wirkliche Entschließen aber seiner Form nach ist der Freyheit nicht wesentlich, sondern in dieser Rücksicht ganz zufällig;

fällig; das heißt, es liegt nicht im Wesen der Freyheit, daß man sich für, oder wider daß Gesetz nothwendig bestimme. Das Entschließen überhaupt, als solches, ist durch die Freyheit nothwendig vorher bestimmt; denn es ist ein von der Freyheit abgeleiteter Akt, so, daß die Freyheit als Fodern betrachtet, als die Ursache des bloßen Entschließens anzusehen ist. Aus dem Fodern folgt nothwendig ein Entschließen. In sofern ist also der Entschluß durch Freyheit bestimmt, als er unbestimmt gedacht wird. Aber das Wie? dieses Entschließens, der bestimmte Entschluß entweder für, oder wider das Gesetz der Freyheit ist durch den ursprünglichen Akt der Freyheit, der ein bloßes Fodern ist, keinesweges vorher bestimmt.

Es liegt in der bloßen Foderung der Freyheit an sich selbst, in dem Gesetze, das sie sich giebt, nicht der geringste Grund, warum der Entschluß für oder wider das Gesetz ausfalle. Der Entschluß ist wieder ein ganz neuer Akt des Selbstbestimmens, der in dieser Rücksicht absolut ist, und daher von gar keinem Grunde abhängt, wo alle Nachfrage des Grundes eben so abzuweisen ist, als wie bey dem ersten Akt der Foderung selbst. Die Freyheit bringt sich bey jedem Akt des Selbstbestimmens immer aufs neue ganz hervor, so daß jeder Akt als ein geschlossenes Ganze anzusehen ist, das von keiner schon vorhergegangenen, oder nachfolgenden Selbstbestimmung abhängt. Zu dem Akte des Entschließens trägt die Freyheit

heit ihren ganzen Charakter über; sie muß sich also frey entschließen können entweder für, oder wider das Gesetz; sie würde aber ihren Charakter ganz aufgeben, und aufhören, Freyheit zu seyn, wenn sie zu irgend einem Entschluße entweder für, oder wider das Gesetz durch ihre eigne Natur, welche im Fodern, im Aufstellen des Gesetzes der Selbstständigkeit bestehet, prädestimirt wäre. Es ist daher für die Freyheit in ihren Entschlüssen nothwendig, nicht nothwendig durch einen vorhergegangenen Akt bestimmt zu seyn, sondern durch einen neuen absoluten Akt, der also von dem vorhergehenden ganz unabhängig ist, sich selbst zu bestimmen. Der erste Akt ist ein idealles Selbstbestimmen; der zweyte ein wirkliches Selbstbestimmen. Der erste ist der Materie und Form nach nothwendig, das heißt, die Freyheit muß absolut sich selbst als Gesetz aufstellen, und sonach bestimmen, was, und wie etwas geschehen soll; ihre Foderung gehet dahin, sich selbst um ihrer selbst willen in der Wirklichkeit zu realisiren. Das Mittel zu diesem Zweck ist immer eine bestimmte Handlungsweise, eine Pflicht. Der zweyte ist nur der Materie nach absolut nothwendig; es folgt nämlich aus der Foderung, daß irgend eine Entschließung geschehen muß entweder für oder wider das Gesetz; aber die Form dieser Entschließung, ob sie gerade dem Gesetze gemäß, oder zuwider ausfalle, ist nicht durch die Foderung prädestimirt; sondern dieser Akt des Selbstbestimmens ist ganz frey, und unabhängig von dem ersten. Es ist jedoch der-

selbe

selbe Grund, nach welchem der erste Akt als nothwendig, der zweyte aber nicht als nothwendig zu betrachten ist. Es ist nämlich nothwendig, daß sich die Freyheit selbst zum Gesetze aufstellet, weil sie sonst aufhören würde, Freyheit zu seyn, wenn sie sich durch etwas anders wollte bestimmen lassen, als durch sich selbst; sie würde sich dann einem fremden Gesetze unterwerfen, und sich selbst vernichten: in der Voraussetzung, daß sie sich als Freyheit behaupten will, muß sie sich selbst zum Gesetze werden, und kann daher weder gesetzlos seyn, noch ein fremdes Gesetz annehmen; also der Grund dieser Nothwendigkeit ist selbst Freyheit. Die Freyheit ist nothwendig Freyheit; sie kann nicht als Naturnothwendigkeit gedacht werden. Daß sie sich aber diesem Gesetze, das sie nothwendig aufstellt, um Freyheit zu seyn, gemäß bestimme, ist nicht nothwendig, sondern zufällig, und zwar für die Freyheit zufällig, aus demselben Grund, weil sie ihren Charakter schlechterdings nicht aufgeben will, und folglich auch nicht kann. Es hängt also blos von der Freyheit ab, ob sie sich entschließe, dem Gesetze Folge zu leisten; und eben so hängt es durch einen neuen neuen Akt von ihr ab, demselben nicht Folge zu leisten. Der Grund dieses Selbstbestimmens für oder wider das Gesetz ist also derselbe, wie oben, nämlich Freyheit.

XIX.

Dieser Unterschied zwischen diesen beyden Akten der Freyheit, zwischen der Foderung, die dieselbe an sich selbst macht, wodurch idealiter bestimmt wird, was geschehen soll, und zwischen dem Entschlusse, wodurch realiter bestimmt wird, was geschieht, ist von höchster Wichtigkeit, und darf schlechterdings nicht übersehen werden, wenn man nicht in die Schlingen eines moralischen Fatalismus, der selbst von Freyheit ausgehet, und eben so gefährlich ist, als der physische, der aus Naturnothwendigkeit entspringt, gerathen, und die Freyheit selbst aufheben will. Der physische Fatalismus wird unvermeidlich, wenn man die innere Erfahrung, das nothwendige Bewußtsern von Freyheit auf die äußere, auf das nothwendige Bewußtseyn von Nothwendigkeit, von Dingen, deren Wesen in dem Bestimmtseyn durch Naturnothwendigkeit bestehet, gründet. Denn in diesem Falle wird die Realität des Ich, das nichts, als Freyheit ist, nothwendig aufgehoben. Die Nothwendigkeit, die mit dem Bewußtseyn von Freyheit verbunden ist, ist dann keine Erscheinung der absoluten Freyheit, der Freyheit, die nothwendig nichts, als Freyheit ist, und daher nothwendig von nichts abhangen kann, das seinem Wesen nach nicht frey, sondern blos nothwendig ist, einer Freyheit also, die nothwendig frey, und frey nothwendig ist, so, daß Freyheit und Nothwendigkeit hier identische Begriffe sind; sondern sie ist eine Erscheinung der absoluten

Nothwendigkeit, dessen, was nothwendig nichts als Nothwendigkeit ist, der Materie, deren Wesen in dem absoluten Mangel von Selbstbestimmung, von Freyheit bestehet. Das System derer, die alles von äußerer Erfahrung ableiten, führet nothwendig zum Materialismus, und folglich auch zum Atheismus. Nach ihnen ist alles Materie; das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, das in uns vorkommt, ist blos ein Resultat der feineren Organisation, also im Grunde das Resultat von bloßer Nothwendigkeit; folglich ist die Freyheit bloßer Schein, und jenes nothwendige Bewußtseyn keine Folge der ihm zu Grunde liegenden Freyheit, sondern der bloßen Nothwendigkeit. Nach uns ist das Bewußtseyn von Freyheit in der Erscheinung mit Nothwendigkeit verbunden, weil die Freyheit ursprünglich, also wesentlich, und nothwendig von aller Nothwengigkeit, von allem Bestimmtseyn unabhängig ist, und nur von Selbstbestimmen abhängt; wir erscheinen uns nothwendig frey, weil wir nothwendig frey sind.

Nach jenen liegt dieser Erscheinung nichts als Nothwendigkeit zu Grunde; folglich ist diese Erscheinung nur ein Schein. Wir scheinen uns nur, uns frey zu bestimmen; sind aber in der That nur durch Naturnothwendigkeit bestimmt. Wir sind nothwendig nichts, als Nothwendigkeit.

XX.

Der moralische Fatalismus ist unvermeidlich, wenn man von der innern Erfahrung, die nichts, als das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit ist, ausgehet, und alles darauf zu begründen sucht. In diese Art von Fatalismus verwickeln sich die neuen Kritiker, welche nichts Höheres kennen, als die praktische Vernunft, und von ihr die Freyheit des Willens ableiten. Auf die praktische Vernunft gründen sie die ganze praktische Philosophie, nämlich die Theorie unseres nothwendigen Bewußtseyns von Freyheit. Wenn sie consequent genug wären, so müßten sie auch die ganze theoretische Philosophie, das ist, die Theorie von dem nothwendigen Bewußtseyn der Nothwendigkeit, der Dinge nämlich, die außer uns sind, und als durch bloße Naturnothwendigkeit bestimmt, vorgestellt werden, darauf gründen; und so müßten sie nothwendig transscendente Idealisten werden, weil dann, nach diesem System, die Dinge auch ihrem absoluten Wesen nach, in sofern sie nämlich der Freyheit ursprünglich entgegengesetzt, oder Nicht — Ich sind, nichts als Produkte der Freyheit wären. Nach ihnen würde das freye Ich nicht blos streben, die Objektenwelt aufzuheben, um nichts, als Freyheit herrschen zu lassen, welches Streben aber nie Causalität haben kann, weil sich das freye Ich selbst vernichtete, wenn nichts mehr da wäre, das ihm ursprünglich, und nothwendig, und nicht blos durch Freyheit entgegengesetzt wäre, wie Fichte behauptet; sondern das

freye

freye Ich würde über die Objektenwelt ursprünglich, und nothwendig Causalität haben, und folglich dieselbe aufheben, weil alles von dem praktischen Ich abhängig gemacht würde. Das ursprünglich Objektive in den Dingen, das Nicht — Ich, dasjenige, das der Freyheit nothwendig, und durch sich selbst, durch Naturnothwendigkeit entgegengesetzt ist, ohne daß die Freyheit je in der ganzen Unendlichkeit etwas an diesem Wesen ändern kann, so, daß es aufhörte, ihr entgegengesetzt zu seyn, würde blos von der Freyheit, sofern sie als praktische Vernunft gedacht wird, abhängen, und dieses Bewußtseyn von absoluter Nothwendigkeit, die wir den Dingen zuschreiben, so daß die Freyheit nie als etwas über sie vermögend gedacht wird, würde blos eine Täuschung, in der That aber ein bloßes Produkt der Freyheit seyn. Die Freyheit würde ihre Schranken selbst schaffen, um nie über dieselben, als solche, etwas zu vermögen, und sich folglich in dieser Rücksicht selbst aufzuheben. Sie würde die Fesseln selbst schmieden, an welche sie ihrer Natur nach ewig, und unabänderlich gekettet ist, ohne daß sie dieselben je sprengen kann, wie Fichte lehret, und dadurch die ursprüngliche Realität der Dinge sicher stellet, die nach ihm eben so gewiß ist, als die Realität des Ich, zu dessen Wesen jene Schranken, und Ketten gehören. Doch von diesem Idealismus, der eine nothwendige Folge der praktischen Vernunft, wie diese von den neuen Kritikern bestimmt wird, ist, werden wir in der Folge noch weitläufiger zu reden Gelegenheit haben. Für jetzt wollen

wir

wir unsere Aufmerksamkeit auf die erste Folge dieser Vorstellungsart, nämlich auf den moralischen Fatalismus richten, der nothwendig aus der praktischen Vernunft betrachtet wird.

XXI.

Vorausgesetzt, daß die Vernunft sich nicht selbst aufgeben will, — und sie kann sich nicht aufgeben wollen — macht sie an sich selbst nothwendig die Foderung, daß alles, was sie in der Sinnenwelt wirken will, folglich alle ihre Entschlüsse zur Wirksamkeit, das Gepräge der Vernünftigkeit tragen, oder durch das Vernunftgesetz bestimmt seyn sollen. Der Wille, die praktische Vernunft, soll sich nach der Natur der reinen Vernunft, die sich selbst nothwendig zum Gesetze aufstellt, richten. Aber der Wille, die praktische Vernunft, muß sich nach der Foderung der reinen Vernunft, die mit absoluter Nothwendigkeit geschiehet, nicht mit eben der Nothwendigkeit richten. Es hängt nicht von der Freyheit der Vernunft ab, wenn sie sich als bloße Freyheit anschauet, sich als Nicht — Freyheit, als bloße Nothwendigkeit zu bestimmen; sie kann sich als nichts anderes bestimmen, als was sie ursprünglich und wesentlich ist, und sie kann nichts anderes seyn, als was sie sich bestimmt. In demselben Augenblick, als sie ihre absolute Thätigkeit sowohl im Erkennen, als auch im Entschließen anschauet, weiß sie unmittelbar, daß sie schlechterdings unabhängig ist von allem, was außer ihr ist, so daß kein

Objekt je der Grund des Erkennens, und Entschließens werden kann, sondern die Vernunft selbst als der einzige absolute, durch sich selbst bestimmte, Grund dieser Handlungsweisen angesehen werden muß. Es ist also für die Vernunft absolut nothwendig, sich in der Selbstanschauung als absolut frey zu setzen, und absolute Freyheit sich selbst zum einzigen Gesetze ihrer Handlungen zu machen. Hierin bestehet, so zu sagen der Mechanismus der Vernunft. Es ist das Naturgesetz der Freyheit, mit welchem immer Nothwendigkeit, das Gefühl der Beschränktheit verbunden ist. Nun aber soll sich die Vernunft selbst durch eigne Kraft den Fesseln des natürlichen Mechanismus, der Nothwendigkeit entreißen, und sich absolut frey machen. Dies geschiehet nicht dadurch, daß sie regellos wird, und das Gesetz der Freyheit, das sie sich durch Naturnothwendigkeit gab, durch Freyheit aufgiebt; sondern vielmehr dadurch, daß sie sich in allen ihren Handlungen durch freye Selbstbestimmung zu dem entschließet, und machet, was sie durch nothwendige Selbstbestimmung, durch ihre Natur, ist. Das Gesetz der Freyheit geben, ist der Vernunft eben so absolut nothwendig, als es ihr nothwendig ist, sich als Vernunft zu setzen, und anzuerkennen; beydes ist eigentlich nur ein und derselbe Akt der Selbstbestimmung; und da dieser Akt der ursprüngliche, das Wesen der Vernunft ausmachende ist, so ist er absolut nothwendig; er ist durch die Natur der Vernunft selbst bestimmt. Eben so nothwendig ist es der Vernunft, dieses Gesetz als absolut gültig anzu-

anzuerkennen; es ist ihr schlechthin unmöglich, dasjenige, was sie durch Naturnothwendigkeit bestimmt hat, durch Freyheit wegzuräsonniren; denn diese Anerkennung gehört ebenfalls zum ersten Vernunft-Akt. Die Vernunft ist nämlich alles, was sie ist, für sich; sie muß alles, was zur Vernünftigkeit gehöret, nothwendig anerkennen, das ist, sich dessen bewußt seyn.

XXII.

Aber dieses Gesetz der Freyheit wirklich in die Maxime seines Willens aufnehmen, demselben gehorchen, und sich bestreben, es in der Wirklichkeit darzustellen, das ist ein von jenen ersten ganz unabhängiger Akt der Vernunft, dessen Wesen darin bestehet, daß er blos durch Freyheit, keinesweges aber durch Naturnothwendigkeit gesetzt wird. Hier fängt eigentlich erst das Gebiet der Freyheit an. Hier bekommt sich die Vernunft durch den nothwendigen Begriff von ihr selbst, der zugleich nothwendig zum Zweckbegriff aufgestellt wird, in ihre eigne Gewalt, indem sie den durch Naturnothwendigkeit in sich selbst aufgestellten Begriff, mit Freyheit außer sich darzustellen, und durch ihre Willensentschlüsse, die an sich entweder dem Gesetze gemäß, oder zuwider seyn können, in der Sinnenwelt zu realisiren strebt. Der Mensch ist ursprünglich Sklave der Freyheit; das heißt, er ist durch seine Natur nothwendig dazu bestimmt, frey zu handeln. Da er aber die Freyheit zu handeln auf eine zweyfache Art

behaupten kann, indem es in seiner Willkühr stehet, dem Gesetze der Freyheit entweder gemäß, oder zuwider zu handeln, so ist dies nicht anders möglich, als durch einen ganz neuen, dem ersten nothwendig entgegengesetzten, also, da jener durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist, ganz freyen Akt der Vernunft. In dem ersten kann schlechterdings der Grund zur wirklichen Selbstbestimmung durch den Entschluß nicht liegen, weil hier zwey einander ganz entgegengesetzte Handlungsweisen, die sich schlechthin einander aufheben, denkbar sind. Aus einem und demselben Grunde können unmöglich absolut entgegengesetzte Bestimmungen kommen; denn so wie sich diese Bestimmungen gegenseitig aufheben, so würde auch der Grund aufgehoben. Entgegengesetzte können in einem dritten nur einander gleichgesetzt, und dadurch als möglich gedacht, keinesweges aber durch ein drittes einander absolut entgegengesetzt, und folglich als unmöglich, aufgehoben werden.

Diese entgegengesetzten Bestimmungen der praktischen Vernunft (des Willens) sind nur in sofern denkbar, als sie in keiner vorhergegangenen Selbstbestimmung der Vernunft, welche auch gedacht werden mag, also auch nicht in der ursprünglichen, durch Naturnothwendigkeit schlechthin möglichen Selbstbestimmung der reinen Vernunft, wodurch sie sich als Vernunft setzt, anerkennt, und zum Gesetz macht, — sondern blos in einer neuen, ganz freyen Selbstbestimmung, ihren Grund haben. Die

Frey-

Freyheit bestimmt sich in dem Willensentschlusse für das Gesetz, nicht weil sie in einem vorhergegangenen Akt das Gesetz gegeben hat, so daß sie durch jenen Akt prädestinirt würde; sondern weil sie durch einen neuen Akt der Selbstbestimmung sich jenem Gesetze freywillig unterwirft: und sie bestimmt sich wider das Gesetz auf dieselbe absolute Weise, so, daß sie in beyden Fällen nicht von dem abhängt, was sie im Momente A bestimmt hatte, sondern blos von dem, was sie jetzt durch einen neuen, absoluten Akt bestimmt. Auf solche Art nur läßt sich Freyheit in der Funktion der praktischen Vernunft denken. Jeder Akt der praktischen Vernunft ist eine neue, absolute Selbstbestimmung, die nur von sich, keinesweges aber von einer andern Selbstbestimmung abhängt. Die Freyheit producirt sich, so zu sagen, in den Funktionen der praktischen Vernunft in jedem Momente aufs neue selbst, und zwar als ganz das, was sie ist; sie hängt nie ab von dem, was sie war, sondern nur immer von dem, was sie in jedem einzelnen Momente ist, und zwar durch sich, und um ihrer Selbstwillen ist; sie hängt also nur von ihrer absolut freyen Selbstbestimmung ab. Hier ist der Satz des Grundes gar nicht anwendbar. Jede Handlung der Freyheit, als Erscheinung, hat zwar einen Grund, und dieser Grund ist die Freyheit selbst; sie ist nothwendig so, oder so in der Erscheinung bestimmt, sie ist entweder für oder wider das Gesetz ausgefallen, weil es der Freyheit absolut beliebt hatte, sie so, und nicht anders zu bestimmen. Denkt man aber die Handlung nicht

als Erscheinung, sondern als den Akt des Selbstbestimmens selbst, wodurch die Erscheinung möglich wird, so ist sie ohne allen Grund, und blos schlechthin durch sich selbst möglich. Sie ist in dieser Rücksicht die Freyheit selbst, die nur als absolute, durch sich selbst mögliche Thätigkeit gedacht werden kann.

XXIII.

Der Fehler der Gegner bestehet theils darin, daß sie die ursprüngliche (reine, gesetzgebende) Vernunft, und die praktische (wollende, durch Willensentschlüsse thätige) in Eins verbinden, als Eins ansehen, und verwechseln, ohne sie gehörig zu trennen, theils, daß sie diese Funktionen der Vernunft von einander trennen, als getrennt ansehen, ohne sie zu verbinden. Ist die praktische Vernunft die ursprüngliche, so hat keine Freyheit bey den Willensentschlüssen statt. Die ursprüngliche Vernunft ist eigentlich die gesetzgebende, die Vernunft, die sich selbst als seyend setzt, und ihr Seyn, ihr Wesen, das in Selbstständigkeit und Freyheit bestehet, sich selbst zum unabänderlichen Gesetze aufstellt. Die praktische Vernunft hingegen ist die executive, welche das aufgestellte Gesetz durch den Willensentschluß entweder realisirt, in Erfüllung bringt, oder nicht. Die Gesetzgebung der Vernunft geschiehet mit absoluter Nothwendigkeit; die Exekution oder Nicht — Exekution des Gesetzes durch den Willen mit absoluter Freyheit. Die Vernunft kann kein anderes Gesetz als gültig aufstellen,

als

als sie wirklich aufstellet, sie würde sich selbst aufheben, wenn sie sich nicht als selbstständig anerkennen, und Selbstständigkeit als ewiges Gesetz für sich aufstellte; sie kann schlechterdings kein anderes Gesetz billigen, und als das ihrige ansehen, als dieses. Hier also, in dieser Selbstbestimmung, hat absolute Nothwendigkeit statt. Vermischt man nun die praktische Vernunft mit der gesetzgebenden, oder hält man die Funktion der Vernunft, in wiefern sie das Gesetz aufstellt, mit jener, womit sie durch den Willensentschluß dasselbe exequirt, für eine, und dieselbe, so hat bey den Willensentschlüssen nichts, als absolute Nothwendigkeit statt, und der moralische Fatalismus, der aus Freyheit selbst ausgehet, ist unvermeidlich. Der Mensch kann in diesem Falle nicht anders, als moralisch gut handeln, weil er kein anderes Gesetz, als gültig ansehen kann, als das Moralgesetz, und die Gesetzgebung, und die Exekution des Gesetzes nur eine, und dieselbe Handlung der Selbstbestimmung ist. So oft daher der Mensch unmoralisch zu handeln scheint, so liegt in der That nicht die Schuld an ihm; sondern der Grund davon ist irgend ein inneres, oder äußeres, für diese Handlung schlechterdings unüberwindliches, Hinderniß, etwa Unwissenheit, und physischer Zwang. Folglich hat auch schlechterdings keine Imputation statt. Dieses gestehet unter andern Herr Erhard Schmid in seiner Moral nicht nur zu, sondern er sucht es auch weitläufig zu beweisen, welches ihm auch, wenn man ihm die Prämisse, daß die gesetzgebende, und prakti-

sche Vernunft Eins sey, recht gut gelingt. Diesem moralischen Fatalismus kann man nicht ausweichen, als dadurch, daß man die gesetzgebende Vernunft von der praktischen trennt, das heißt, die Funktion der Vernunft, wodurch sie das Gesetz aufstellt, verschieden denkt von jener, wodurch sie dasselbe exequirt (durch den Willensentschluß). Die zweyte ist ein ganz neuer, von dem ersten verschiedener, von ihm unabhängiger, und an und für sich selbstständiger Akt der Selbstbestimmung der Freyheit. Jede Selbstbestimmung der Freyheit ist ein durch sich selbst geschlossenes Ganze, das von keinem andern Akt der Selbstbestimmung abhängt.

XXIV.

Aber die Freyheit wird auch vernichtet, wenn man die ursprüngliche, gesetzgebende Vernunft, und die praktische Vernunft als wirklich ihrem Wesen nach verschieden, und getrennt ansiehet, oder sie in einem Dinge an sich zu verbinden sucht. Hat hier ein wirklicher, in der Natur der Vernunft selbst gegründeter Unterschied statt, so, daß die gesetzgebende Vernunft der praktischen als ursprünglich entgegengesetzt angesehen werden muß; ist es im Grunde nicht eine, und dieselbe Vernunft, die sich nur in ihren Funktionen trennet, und sich immer durch neue Selbstbestimmungen zu realisiren strebt; die nur anders bestimmt erscheinet in der Gesetzgebung, und wieder anders in der Exekution des Gesetzes, aber immer bey jeder Selbstbestimmung dem Wesen nach dieselbe

Ver-

Vernunft bleibt: — so hebt sich die Vernunft, und folglich auch die Freyheit selbst auf, weil sie sich selbst entgegengesetzt ist in ihren Funktionen, und kein drittes da ist, wodurch diese Entgegensetzung könnte gehoben werden. Untersucht man aber durch freyes Selbstdenken die Vernunft ihrem ursprünglichen Charakter nach, so findet man, daß die absolute Nothwendigkeit, nach welcher sie das Sittengesetz aufstellt, eigentlich nur absolute Freyheit, folglich dieselbe Freyheit sey, womit sie dasselbe exequirt, oder demselben zuwider handelt, wie wir oben gezeigt haben.

Auf dieselbe Art gehet die Freyheit zu Grunde, wenn man die gesetzgebende und praktische Vernunft am Ende durch die Vernunft, als Ding an sich, zu vereinigen sucht. Zu der Vernunft als Ding an sich nehmen vorzüglich die neuen Kritiker ihre Zuflucht; zeigen sich aber hierin in der That höchst unkritisch. Denn die Freyheit auf das Ich, als Ding an sich, gründen, heißt, sie von dem ableiten, das ihr absolut entgegengesetzt ist, wodurch folglich sie eben so nothwendig aufgehoben wird, als sie dasselbe aufhebt, so, daß es weder Freyheit, noch Ding giebt. „Ich habe mich immer des Ausdruckes bedienet, „sagt in der oben angeführten Stelle Herr Kiesewetter, — „eine Handlung kann frey seyn, in sofern sie von einem Dinge an sich herrührt, nicht, sie ist frey: „Denn das letztere würde zuviel behauptend seyn, und „unsern vorhergehenden Behauptungen widersprechen,

„daß wir von den Dingen an sich nichts wissen. Wir „retten hier blos die Möglichkeit der Freyheit, und „zeigen, daß sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit „nicht widerspricht. Wie ein Ding an sich Causalität „durch Freyheit haben könne, sehen wir freylich nicht ein; „aber dies ist auch nicht nothwendig.“ u. s. f.

Es scheint sonderbar zu seyn, daß die neuen Kritiker, um die Freyheit zu retten, die Intelligenz zum Dinge machen. Aber dies ist nach ihrem Standpunkte unvermeidlich. Sie urtheilen darin ganz richtig, daß die Freyheit, als etwas ganz Uebersinnliches, auf dem Gebiete der Erfahrung nicht angetroffen werden könne. Denn hier ist alles nothwendig bestimmt, und alles Bestimmte setzt einen Bestimmungsgrund voraus. Die Trennung der Vernunft in die theoretische, und praktische, die Kant vorgenommen hat, scheint ihnen der letzte Schritt zu seyn, den die philosophirende Vernunft machen könne, um das Tagebuch aller möglichen Zweifel über die Möglichkeit des menschlichen Wissens für immer schließen zu können. Diese Trennung ist allerdings von höchster Wichtigkeit, und führt endlich zum Ziele, wenn man in den Geist Kants einzudringen weiß, und nicht an dem todten Buchstaben der Kritik klebt. Diese Trennung treibt den Selbstdenker nothwendig zu Versuchen, einen Vereinigungspunkt, in welchem die theoretische, und praktische Vernunft in Eins zusammenfließt, zu finden. Denn jede Trennung in den Operationen der Vernunft

ent-

entstehet nur durch Abstraktion, und Reflexion, und das Getrennte ist ursprünglich nichts, als Einheit. Der Philosoph trennt nicht, um zu trennen, sondern vermittelst der Trennung den Vereinigungspunkt zu finden, der dem Getrennten zu Grunde liegt, alles Mannichfaltige dahin zurückzuführen, für immer zu verbinden, und so in alles, was der Mensch denkt, will, und empfindet, in das gränzenlose Gebiet seines Bewußtseyns, oder der Erfahrung überhaupt, die vollkommenste Harmonie und Einheit zu bringen.

XXV.

Die theoretische und praktische Vernunft sind nun einmal offenbar einander entgegengesetzt, oder von einander verschieden. Die Vernunft ist, sofern sie theoretisch ist, nicht praktisch, und sofern sie praktisch ist, nicht theoretisch.

In der ersten Funktion erscheint die Vernunft blos passiv; sie empfängt blos, was ihr gegeben ist; in der zweyten erscheint sie blos aktiv; sie giebt, was sie empfangen hatte. Soll die theoretische und praktische Vernunft sich nicht absolut entgegengesetzt seyn, und sich folglich selbst aufheben, so muß ein drittes, als Vereinigungspunkt beyder Funktionen, aufgezeigt werden können. Ohne diesen Vereinigungspunkt bringt die Trennung der Vernunft in die theoretische, und praktische nur noch mehr Verwirrung in die Philosophie, und

macht

macht die Streitigkeiten der philosophischen Partheyen, statt sie auf immer auf eine befriedigende Art beyzulegen, unendlich.

Diesen Vereinigungspunkt hat Kant zwar nicht bestimmt angegeben, aber in verschiedenen Stellen durch entscheidende Winke angedeutet. Ich will hier nur eine anführen, die in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gleich auf den ersten Blättern der Vorrede vorkommt, und so heißt: „Ich erfodere „zur Critik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn „sie vollendet seyn soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch „am Ende nur eine und dieselbe Vernunft seyn „kann, die blos in der Anwendung verschieden seyn muß. „Zu einer solchen Vollständigkeit konnte „ich es aber hier noch nicht bringen, ohne „Betrachtungen von ganz anderer Art her„beyzuziehen, und den Leser zu verwirren. „Um deswillen habe ich mich statt der Benennung ei„ner Critik der reinen praktischen Vernunft, „der von einer Grundlegung zur Metaphysik „der Sitten bedient.“

Hätte es Kant deutlicher sagen können, daß die praktische Vernunft noch nicht das letzte Princip der Philosophie sey; sondern daß sie selbst noch, so, wie die theo-

theoretische Vernunft, von einem höhern Princip abgeleitet werden müsse, und daß unter dem Namen der theoretischen und praktischen Vernunft weiter nichts, als eine verschiedene Anwendung einer, und derselben Vernunft, deren Wesen noch zur Begründung der Möglichkeit jener beyden Funktionen zu untersuchen sey, könne verstanden werden? Aber Winke zu verstehen, ist die Sache der Kantianer keineswegs; ohne Buchstaben ihres Meisters ist ihre ganze philosophische Kraft gelähmt. Nur Stellen, wie z. B. die Tafel und Deduktion der Kategorien ist, wo sie Futter genug für ihr Gedächtniß finden (denn für den Geist bedürfen sie keines, da sie ganz geistlos sind) — nur solche sind ihrem Geschmack angemessen.

XXVI.

Die theoretische und praktische Vernunft ist weiter nichts, als die empirische Vernunft, oder, wie Kant sagt, die reine Vernunft in der Anwendung. Von der reinen Vernunft, die der theoretischen, und praktischen, als in der Erfahrung angewandten Vernunft zu Grunde liegt, haben sie gar keinen Begriff und können keinen haben, so lange sie den, beyden Funktionen gemeinschaftlichen, Vereinigungspunkt nicht kennen. Ob sie gleich die Wörter *a priori*, und *a posteriori* immer im Munde haben, und gegen diejenigen, welche die Philosophie blos auf Sätze *a posteriori*, nicht aber *a priori* gründen wollen, ihre ganze Schimpfberedtsamkeit erschö-

pfen,

pfen, so haben doch diese ihre Lieblingswörter in ihrem Munde gar keinen Sinn. Denn es giebt eigentlich gar nichts *a priori*, als die Intelligenz in ihrer ursprünglichen Natur; nicht wie sie im Bewußtseyn vorkommt, wo sie als ein bestimmtes Objekt erscheint; sondern wie sie, als Grund alles Bewußtseyns, und das Princip aller Objektivität gedacht werden muß. Die Kantianer kennen die Intelligenz blos als Objekt des Bewußtseyns, und der Erfahrung, nicht aber als Princip von beyden; die Intelligenz, wie sie, gleich einem Dinge, im Begriffe todt vor ihnen da liegt; nicht aber wie sie ein Akt des Begreifens selbst als lebendig, und das Princip alles Lebens, ergriffen wird. Jene bestimmte, und in sofern todte, alles freyen Wirkens beraubte, und nur an Objekte gefesselte Intelligenz ist die theoretische, und praktische Vernunft, die unter dem gemeinschaftlichen Namen der empirischen Vernunft begriffen ist. Sie kennen schlechthin nichts weiter, als das Empirische.

Nikolai that ihnen in seinem Sempronius Gundibert sehr unrecht, daß er sie ausschlüssig mit dem Prädikat, vonvornige Philosophen, bezeichnete; sie sind schlechthin von hinten. Aber eben deswegen, weil sie nicht wissen, was vor aller Erfahrung ist, können sie auch die Erfahrung selbst nicht bestimmen. Daher sehen sie das, was blos von hinten ist, für das an, was von vorne seyn soll. Sie machen den Empirikern die bittersten Vorwürfe, und sprechen ihnen allen gesun-

den

den Menschenverstand ab, daß sie die Philosophie auf lauter Erfahrung gründen wollen, ohne zu wissen, daß sie selbst weiter nichts, als Empiriker sind, und daß zwischen ihren Gegnern, und ihnen nur der Unterschied statt hat, daß ihr Empirismus weit widersinniger ist, als jener.

Sie würdigen die theoretische Vernunft so tief, als möglich, herab, und erheben die praktische bis auf den Thron der Gottheit, indem sie behaupten, daß die theoretische schlechterdings unvermögend sey, uns über die wichtigsten Gegenstände, die wir zu kennen wünschen, über Freyheit, Gott, und Unsterblichkeit, den geringsten Aufschluß zu geben, und daß die praktische uns eine sichere Aussicht in die übersinnliche Welt gewähre, ohne zu bedenken, daß, nach ihrem Standpunkt, die praktische Vernunft ohne theoretische blind ist, ukd die eine nicht mehr leisten kann, als die andere, weil sowohl die erste, als die zweyte blos empirischer Natur ist. Das Verdammungsurtheil, das über die theoretische Vernunft gesprochen wird, haftet auch auf der praktischen, so lange die reine Vernunft, als der Grund dieser beyden, nicht Vernunftarten, sondern blos Vernunftfunktionen, verkannt wird. Auf dem empirischen Gebiete, es mag theoretisch, oder praktisch heißen, kann schlechterdings der Grund des Uebersinnlichen nicht liegen, folglich auch nicht entdeckt werden. Die praktische Vernunft der Kantianer ist weiter nichts, als der Wille, wie er im Bewußtseyn vorkommt, und bestimmt ist, keinesweges aber wie er, als

reiner

reiner Wille, als reine praktische Vernunft, allem Bewußtseyn zu Grunde liegt, und dasselbe in theoretischer und praktischer Hinsicht bestimmt.

XXVII.

Dieses sehen diese ganz sonderbaren Empiristen wohl ein; daher schaffen sie die praktische Vernunft in ein Ding an sich um, und glauben so, die Freyheit retten zu können. Aber dadurch legen sie auch ihre radikale Blindheit in Betreff philosophischer Gegenstände an den Tag. Die Vernunft als Ding an sich kann frey seyn, sagen sie. Aber das Ding an sich kann nicht anders, denn als das absolute Gegentheil von Vernunft gedacht werden. Wenn ich also die Vernunft als Ding an sich bestimme, so heißt das soviel, als: Die Vernunft ist absolute Unvernunft. Das Wesen jedes Dinges bestehet in dem absoluten Unvermögen, sich selbst zu bestimmen; da nun das Ding der Vernunft entgegengesetzt ist, so kann das Wesen der Vernunft nur darin bestehen, daß sie sich selbst aus eigner Kraft als seyend setzt, und bestimmt. Die Vernunft ist nothwendig nichts, als absolute Freyheit; das Ding nothwendig nichts, als absolute Nothwendigkeit, absoluter Mangel von Freyheit; jene nichts, als Bewußtseyn, dieses nichts, als Bewußtseynlosigkeit. Wenn dieser Begriff von Vernunft und Dinge den Herren Kantianern misfallen sollte, so haben sie doch die Güte, uns irgend ein Ding, z. B. einen Ochsen, Esel, Strohwisch — zu zeigen, der sein Seyn selbst,

selbst, also mit absoluter Freyheit, bestimmen, und allenfalls denken, oder sagen könnte: Ich bin kein Kantianer, sondern ein bloßer Ochs, Esel, Strohwisch. Und so etwas sollten sie in der That können. Denn wenn die Vernunft ein Ding seyn kann, so muß sie auch Ochs, Esel, Strohwisch seyn können. Wir können freylich nicht begreifen, wie die Vernunft zu diesen Prädikaten komme, wir, denen die Vernunft, als Ding gedacht, absolute Unvernunft ist. Aber ein anders ist's mit der Vernunft der Kantianer; diese sehen ihre Vernunft als Dinge an sich an; folglich muß ihre Vernunft in der Erfahrung bestimmt, als Individuum, auch irgend ein bestimmtes Ding, etwa wie Ochs, Esel, Strohwisch, seyn.

Weit gefehlt also, daß die Vernunft, als Ding an sich, frey seyn könne, ist vielmehr Freyheit, unter dieser Bestimmung der Vernunft, eine absolute Unmöglichkeit. Und was würde uns denn der Begriff von bloßer Möglichkeit, daß wir frey sind, helfen, wenn wir nicht die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils kategorisch, und auf eine so untrügliche Art behaupten können, als wir Vernunft selbst setzen und anerkennen? Darf man von der Vernunft an sich blos schüchtern sagen: Sie kann frey seyn, so muß man von ihr auch sagen können: Es kann seyn, daß sie nicht frey ist. Freyheit ist alsdenn blos ein Accidenz der Vernunft, folglich eine Eigenschaft, die ihr nicht wesentlich, son-

dern blos zufällig zukommt, die ihr auch nicht zukommen kann, ohne daß die Vernunft aufgehoben wird. Und was behauptet denn ein solcher Kritiker, der vorgiebt, daß durch seine Grundsätze der Skepticismus in seiner Wurzel angegriffen, von Grund gehoben, und getilt werde — was behauptet er anders, als der Skeptiker selbst? Denn der Skeptiker läugnet keinesweges die Nothwendigkeit des Bewußtseyns von der Freyheit sowohl, als von der Nothwendigkeit selbst, das ist, von der Existenz der Dinge, deren Wesen nicht in Freyheit, sondern in bloßer Naturnothwendigkeit bestehet; sondern er läugnet nur die Möglichkeit, daß wir je den Grund beyder Art von Nothwendigkeit, der freyen Nothwendigkeit, und der nothwenigen Nothwendigkeit einsehen können. So lange wir nun diesen Grund, nach welchem beyde Art von Nothwendigkeit nothwendig bestimmt, und das Gegentheil schlechterdings unmöglich gemacht wird, nicht einsehen, so bleibt diese Nothwendigkeit des Bewußtseyns der Realität nach blos zufällig; es kann seyn, daß es Wahrheit enthält; es kann aber auch seyn, daß es uns täuscht: es kann seyn, daß wir wirklich frey sind, und daß außer uns Dinge existiren; es kann aber auch das Gegentheil statt haben. Ist die Einsicht dieses Grundes, wodurch die erscheinende Nothwendigkeit zur absoluten Nothwendigkeit erhoben, und folglich jeder Zweifel nothwendig ausgeschlossen wird in Betreff der Realität der Freyheit, und der Dinge außer uns — ist diese Einsicht unmöglich, so kann auch beydes weder be-

haup-

hauptet, noch geläugnet, sondern es muß blos bezweifelt werden.

Ist es nun zweifelhaft, ob wir frey sind, und ob außer uns durch Naturnothwendigkeit bestimmte Dinge existiren, so ist auch alles übrige, was nur immer in unser Bewußtseyn kommen kann, zweifelhaft; denn durch die beyden Arten von Bewußtseyn, durch das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und das nothwendige Bewußtseyn von Nothwendigkeit ist das ganze Gebiet des Bewußtseyns bestimmt, und ausgemessen. Es ist also auch zweifelhaft, daß wir Pflichten, und Rechte haben; zweifelhaft, daß ein Gott, und ein besseres Leben ist. Eine solche Philosophie ist gewiß höchst traurig und verderblich; aber wenn sich nun einmal die Sache so verhält, wie die Skeptiker, und neuen Kritiker behaupten, wenn uns die Einsicht in den letzten Grund des nothwendigen Bewußtseyns von Freyheit und Nothwendigkeit schlechthin durch das Wesen unserer beschränkten Vernunft versagt ist, oder mit andern Worten, wenn wir uns über die Erfahrung nicht erheben, und durch Abstraktion von allem Wirklichen dasjenige nicht entdecken können, was der gesammten Erfahrung, der natürlichen Ueberzeugung von der Realität unserer Freyheit, und der Dinge außer uns, zu Grunde liegt: so ist jede Philosopie, die uns in beyder Rücksicht Gewißheit verspricht, unmöglich, und der Glaube an diese Gewißheit angenehme, aber täuschende Schwärmerey.

XXVIII.

Aber eben dies, ob sich die Sache eben so verhalte, ist die wichtige Frage, die von keinem, der den Sinn derselben gefaßt hat, und dem das Interesse der Menschheit am Herzen liegt, leichtsinnig abgewiesen werden kann. Die Behauptung, die blos problematisch aufgestellt wird — die Behauptung nämlich, daß der Mensch frey seyn könne, und daß die kategorische Behauptung, daß der Mensch frey sey, zu anmaßend sey, weil der Mensch, als Ding an sich schlechthin nicht zu ergründen sey, — diese Behauptung kann uns einmal schlechterdings nicht beruhigen; denn sie führet nothwendig, da die Freyheit als ein zufälliges Attribut des Menschen betrachtet wird, zu der andern eben so möglichen Behauptung, daß das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit nicht blos eine Erscheinung, sondern vielleicht nichts, als ein täuschender Schein sey, daß wir auch nicht frey seyn können. Es ist uns aber schlechthin unmöglich, eine solche Behauptung richtig zu verstehen, und doch gelten zu lassen; denn sie fodert, daß wir uns selbst aufs Spiel setzen, und den Charakter der Ichheit, der Vernünftigkeit, verläugnen sollen; und daß können wir absolut nicht, so gewiß wir keine, durch Naturnothwendigkeit bestimmte Dinge, sondern Wir, daß heißt, Vernunftwesen sind. Es ist vorauszusetzen, daß die falschen Kritiker, die eine solche Behauptung thun, sich selbst nicht verstehen. Dieses von ihnen zu glauben, fodert der nothwendige Glaube an die moralische Natur des Menschen, kraft welcher er

schlech-

schlechterdings unfähig ist, sich ganz wegzuwerfen, oder den Charakter der Ichheit, der vernünftigen Natur, aufzugeben. Es ist also schlechterdings unmöglich, daß die falschen Kritiker die obige Behauptung von der bloßen Möglichkeit der Freyheit, richtig gefaßt, im Ernste aufstellen können. Es ist in der That nur ein grober Mißverstand dieser Behauptung selbst, der sie zu derselben bestimmen kann; aber ein Mißverstand, der alles in der Philosophie verwirrt, und alle Wahrheit aufhebt. Nur dadurch, daß sie sich in jener Behauptung selbst nicht verstehen, wird es möglich, daß sie dieselbe aufstellen, und für den Ausdruck der Vernunft selbst, die dadurch ganz aufgehoben wird, halten.

Es liegt selbst eine sehr schätzbare Wahrheit in dem, was sie eigentlich sagen wollen, aber wegen Verworrenheit der Begriffe nicht deutlich sagen können, — eine Wahrheit, die wir ihnen selbst gerne zugestehen, und die uns zum Ziele führet, wo die Freyheit gar nicht mehr zweifelhaft, sondern das Gewisseste ist, was es geben kann. Sie wollen eigentlich sagen, daß die praktische Vernunft nur die empirische Vernunft, in sofern sie in unserm Bewußtseyn als durch Willensentschlüsse thätig erscheint, sey, sie behaupten ferner, daß auf dem Gebiete der Erfahrung alles durch Naturnothwendigkeit bestimmt, und daß folglich auch die Vernunft, in sofern sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, als nothwendig bestimmt erscheine, und nicht frey seyn könne, daß jeder

Willensentschluß, als bloße Erscheinung, nicht aber als absolute Selbstbestimmung gedacht, sich nothwendig nach einer andern vorhergehenden Erscheinung richten müsse. In diesem Sinne sagte oben Herr Kiesewetter, daß unter den vorausgesetzten Umständen Cajus seinen Vater ermorden mußte. Sie behaupten drittens, daß man nothwendig sich über alle Erfahrung, in welcher nur Naturnothwendigkeit herrscht, erheben müsse, um sich die Freyheit als möglich zu denken. Dieses alles geben wir zu. Aber nun kommt der schwierige Punkt, wo wir uns trennen. — Das empirische Ich, wollen die falschen Kritiker sagen, kann nun einmal, als Objekt der Erfahrung, nicht als frey gedacht werden; es ist nothwendig bestimmt, die Bestimmung mag herkommen, woher sie will. Könnten wir nun wissen, ob das Ich dennoch wirklich, und nothwendig frey sey, so müßten wir uns bis zur Kenntniß des absoluten Ich, oder des Ich an sich erheben können. Wir müßten mit untrüglicher Gewißheit, so, wie wir nur überhaupt etwas wissen können, wissen, was das Ich seiner Natur nach, vor aller Erfahrung, und in sofern an sich sey, um mit eben der Gewißheit bestimmen zu können, daß das Ich frey, oder nicht frey sey. Da aber dies schlechterdings unmöglich ist, so bleibt uns nur der problematische Satz möglich: Das Ich kann frey seyn, und folglich auch das Gegentheil dieses Satzes, wodurch ausgesagt wird, es sey auch möglich, daß das Ich nicht frey sey.

Es kommt also hauptsächlich auf die Beantwortung der Frage an, ob wir das Ich an sich einsehen oder erkennen können? Diese Frage muß schlechthin bejahet werden, wenn die Freyheit dem Ich nicht blos zufällig, sondern absolut nothwendig seyn soll. Wird sie nun bejahet, so muß auch die andere, von ihr abhängende Frage, bejahet werden, die Frage nämlich, ob wir die Dinge an sich erkennen können. Denn die Dinge können blos durch Gegensatz in Beziehung auf das Ich bestimmt werden; weiß man also, was das Ich an sich ist, so weiß man auch, was die Dinge an sich sind. Also können wir wissen, was das Ich an sich sey?

XXIX.

Wir können dies so gewiß wissen, als wir überhaupt wissen können, daß wir sind. Ich bin nur dadurch Ich, daß ich mir meiner selbst durch mich selbst bewußt werden, und auf solche Art mein Seyn bestimmen kann. Darin also, in dem nothwendigen Selbstbewußtseyn durch mich selbst, bestehet mein Wesen. Aber das Selbstbewußtseyn durch sich selbst kann nicht anders möglich gedacht werden, als durch absolute Freyheit, die nur von sich abhängt. Das Wesen des Selbstbewußtseyns bestehet also in absoluter Freyheit. Da nun das Wesen des Ich in dem absoluten Selbstbewußtseyn, das Wesen dieses in absoluter Freyheit bestehet, so ist das Wesen des Ich auch selbst absolute Freyheit. Also Ich an sich, absolutes Selbstbewußtseyn, absolute Freyheit sind schlecht-

hin identische Ausdrücke. Jede Bestimmung meines Bewußtseyns, der Innhalt desselben mag beschaffen seyn, wie er immer wolle, ist absolut durch mich, und für mich, das heißt, durch absolute Freyheit. Daß ich dieses oder jenes Objekt denke, oder will, davon ist nichts außer mir, sondern ich allein bin der Grund. Was ich immer erfahre, erfahre ich nicht durch irgend ein Objekt, sondern blos durch mich. Denn ich kann nichts erfahren ohne mein Bewußtseyn; dieses ist aber blos durch mich, und für mich. Es ist schlechthin unmöglich, daß irgend ein Objekt durch bloße Einwirkung auf mich mein Bewußtseyn hervorbringen könnte. Durch Einwirkung der Dinge auf einander kann blos für eine beobachtende Intelligenz ein bestimmter Zustand in den Dingen, ein Seyn, aber nie kann in denselben, und für dieselben selbst ein Bewußtseyn entstehen; das Bewußtseyn von diesem Seyn, oder bestimmten Zustande der Dinge ist blos in der beobachtenden Intelligenz, und zwar nicht durch die Dinge, sondern durch sich selbst hervorgebracht. Könnte die bloße Einwirkung irgend eines Dinges auf mich das Bewußtseyn von demselben durch eigne Kraft hervorbringen, so würde auch die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes dieselbe Folge haben müssen. Denn wenn dieselbe Ursache gesetzt wird, muß auch dieselbe Folge gesetzt werden.

Aber der wesentliche Charakter der Dinge in Gegensatz gegen das Ich bestehet darin, daß sie schlechterdings

kein Bewußtseyn weder von sich selbst, noch von andern Gegenständen haben; daher werden sie auch ihrer ursprünglichen Natur nach Nicht — Ich genannt. Es ist daher baarer Unsinn, die Möglichkeit des Bewußtseyns von der Einwirkung der Dinge auf die Intelligenz herleiten zu wollen. Hätte die Intelligenz nicht in sich selbst die absolute Kraft, Bewußtseyn überhaupt sowohl von sich selbst, als von den Dingen hervorzubringen, oder noch bestimmter, wäre sie nicht selbst wesentlich und nothwendig bewußtseyend, ja nichts, als lauter Bewußtseyn (welches das Wort Intelligenz sehr charakterisch ausdrückt), so wäre sie dann nicht Intelligenz, sondern bloßes Ding, und so würde durch Einwirkung eines andern Dinges auf dieses Ding in Ewigkeit nie ein Bewußtseyn in demselben, und für dasselbe entstehen können. Die Dinge außer uns sind also keinesweges der Grund unseres Bewußtseyns, sondern nur die Bedingung, die zur Möglichkeit des Bewußtseyns erforderlich ist. Grund und Bedingung sind aber sehr verschieden. So, wenn ich Violin spielen will, muß ich eine Violin haben, als Bedingung nicht aber als Grund der Möglichkeit des Spielens; Niemand wird daher sagen, daß die Kraft zu spielen, oder die Geschicklichkeit in dem Instrument selbst liege; sondern diese liegt blos in dem Spielenden. Ein Instrument ist also blos Bedingung, keinesweges aber Grund der Wirksamkeit, die eine Intelligenz vermittelst desselben äußert. So ist es mit den Dingen außer uns; sie bringen nicht das Bewußtseyn von sich in der

Intelligenz hervor, sondern sie sind nur die nothwendige Bedingung desselben, — die Bedingung, ohne welche das Bewußtseyn diese, oder jene besondere Bestimmung, durch welche es sich auf ein bestimmtes Ding beziehet, die aber durch die absolute Kraft der Intelligenz geschiehet, nicht haben könnte.

XXX.

Mein Wesen, als Ich, bestehet also darin, daß ich mir meiner selbst durch mich selbst bewußt werden, und mein Seyn dadurch bestimmen kann, daß ich mich von den Dingen unterscheide, deren wesentlicher Charakter darin bestehet, daß sie sich ihrer nicht selbst bewußt werden; ihr Seyn nicht selbst bestimmen können; daß sie ursprünglich Nicht — Ich sind. Dies wird durch den Satz ausgedrückt: Ich bin Ich; oder Ich bin. Nur dadurch, daß ich denken kann, Ich, ist es möglich, daß irgend etwas von mir verschieden, und daher ursprünglich Nichtich sey. Also mein Selbstbewußtseyn — Ich — ist der Grund von allem übrigen Bewußtseyn, dessen Innhalt, und Wesen Nicht — Ich ist. So wie ich mein Selbstbewußtseyn durch mich selbst bestimme, so bestimme ich auch jedes andere Bewußtseyn von irgend einem Objekt durch mich selbst. Reflektire ich nun nicht auf die absolute Handlung des Selbstbestimmens, sondern blos auf das Produkt derselben, auf das bestimmte Bewußtseyn, so ist es nicht anders möglich, als daß ich mir bloß als bestimmt erscheine. Also in der Erfahrung, in der

Sin-

Einnenwelt, oder, was dasselbe heißt, auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns erscheine ich nothwendig bestimmt, keinesweges aber frey. Kann ich mich nun nicht über die Erfahrung, über das Bewußtseyn des Bestimmtseyns bis zur Handlung des absoluten Selbstbestimmens selbst, als den Grund alles reflektirten, und daher bestimmten Bewußtseyns (welches das Gebiet der Erfahrung ausmacht) erheben, so ist es unmöglich, die Freyheit als möglich zu denken. Denn auf dem ganzen unermeßlichen, sich in die Unendlichkeit hin erstreckenden, Gebiete des reflektirten Bewußtseyns, oder der Erfahrung, ist alles bestimmt, nichts aber bestimmend, und folglich nichts frey; hier ist alles Objekt, das heißt, entgegengesetzt dem absoluten Subjekt, das nur als Freyheit, als absolute Kraft, als Selbstbestimmung gedacht werden kann. Hier ist also das Reich der bloßen Nothwendigkeit.

Erhebe ich mich aber über das reflektirte Bewußtseyn, wo nichts als Bestimmtseyn vorkommt, zu dem absoluten Selbstbewußtseyn, als Thathandlung, wodurch das Ich selbst sein Seyn ursprünglich setzt, wo nichts als Selbstbestimmen, und gar kein Bestimmtseyn gedacht wird, nicht aber als Thatsache, wo das Selbstbestimmen als vorliegendes Objekt, als ein Bestimmtseyn durch das reflektirte Bewußtseyn erscheint: dann erblicke ich nichts, als Freyheit, und gar keine Nothwendigkeit. Hier ist also das wahre Reich der Freyheit. Selbst auf

dem

dem Gebiete der Erfahrung verschwindet, von diesem Gesichtspunkte aus, alle Nothwendigkeit. Ich weiß dann mit untrüglicher, und allen Zweifel ausschließender Gewißheit, daß ich blos so, oder so bestimmt erscheine, weil ich mich so, und nicht anders bestimmt habe. Hier erblicke ich die absolute Unmöglichkeit, daß ich durch irgend etwas außer mir bestimmbar bin. Ich bin nur durch mich bestimmbar. Alles mein Bestimmtseyn in der Erfahrung ist also ursprünglich nichts, als Selbstbestimmen. Es kann zwar außer mir die Bedingung, aber nie der Grund des Selbstbestimmens liegen.

In jedem Akte des Vorstellens, und Wollens hänge ich eigentlich ursprünglich nur von mir, aber schlechthin von keinem Objekte ab. Denn bey jedem einzelnen Vorstellen, und Wollen wird das absolute Selbstbewußtseyn, als letzter, und einziger Grund vorausgesetzt; nur durch das Selbstbewußtseyn ist irgend ein andres Bewußtseyn möglich; nur in Gegensatz gegen das absolute Ich kann bestimmt werden, was das Nicht — Ich ist. Das Bewußtseyn eines Objektes wird also erst durch das Selbstbewußtseyn des Ich möglich; folglich hängt das Ich bey seinem Vorstellen ursprünglich nicht von dem Objekt, sondern vielmehr das Objekt von dem Ich ab; also ist alles Bestimmtseyn des Ich, alle Erfahrung, ursprünglich nichts, als ein Selbstbestimmen des Ich; alle Nothwendigkeit nichts, als ein Produkt der Freyheit.

Eben so frey bin ich auf diesem Standpunkte auch im Wollen. Meine Freyheit im Wollen hängt blos davon ab, ob ich im Zweckbegriffe durch irgend ein Objekt bestimmt, oder nicht von ihm abhängig bin. Bin ich hier abhängig, so ist auch meine Freyheit unwiderbringlich dahin; denn das Wollen richtet sich immer nothwendig nach dem Zweckbegriff, oder vielmehr es ist das Setzen des Zweckbegriffes selbst, wenn man das Wollen subjektiv betrachtet. Wir haben aber so eben gesehen, daß das Ich beym Erkennen irgend eines Objektes ursprünglich nur von sich, nicht aber von dem Objekte abhänge. Nur dadurch, daß es sich selbst vor allen erkennet, daß es wesentlich selbstbewußtseyend ist, wird es möglich, daß es etwas erkennet, was es nicht ist, und sich entgegensetzt. Es ist der Spiegel, dessen Wesen darin bestehet, sich ursprünglich seiner selbst bewußt zu seyn, und dadurch bestimmt zu wissen, was er an sich, unabhängig von andern Gegenständen, wodurch irgend eine Veränderung in ihm veranlaßt werden könnte, ist; und nur dadurch wird es möglich, daß er die Veränderungen, die in ihm vorgehen, und die seinem ursprünglichen Seyn entgegengesetzt sind, auf Gegenstände außer sich beziehen kann, und beziehen muß. So wie das Ich beym Erkennen ursprünglich von keinem Objekte, sondern nur von sich abhängt, dadurch die Vorstellung des Objektes, als solchen, erst möglich macht, und auf solche Art seine Freyheit behauptet, so ist es auch beym Wollen. So wie das Ich Ich wird, das ist, sich seiner selbst bewußt wird,

so

so stellt es sich selbst, sein eignes Wesen, absolute Freyheit, als den höchsten, und einzigen Zweck aller seiner Bestrebungen nothwendig auf. Das Selbstbewußtseyn, und diese Foderung an sich selbst ist ein und derselbe Akt beym Ursprunge alles Bewußtseyns.

Das Selbstbewußtseyn, objektiv angesehen, ist das Sittengesetz. Der höchste Zweckbegriff des Ich, dem es nothwendig jeden andern unterordnet, ist also das Ich selbst, und schlechterdings kein Objekt. Das Ich mag wollen, was es will, so will es nicht sowohl ein Objekt, als vielmehr sich selbst, seine absolute Freyheit in der Sinnenwelt hervorbringen. Da es nothwendig seiner Natur nach an Objekte gebunden ist, indem es seiner Thätigkeit nicht bewußt werden kann ohne Wahrnehmung eines Widerstandes, der durch die Synthesis der Empfindung zu einem bestimmten Dinge wird, so wird das Objekt, das durch den Zweckbegriff unmittelbar hervorgebracht wird, nur als das Mittel, als Bedingung betrachtet, jenen höchsten Zweck, der die absolute Freyheit selbst ist, zu realisiren. Selbst wenn das Ich dem Sittengesetze in dem Willensentschlusse entgegenhandelt, wird dieser höchste Zweck nicht aufgehoben. Denn einer Seits ist sich das Ich gar wohl dabey bewußt, daß es sich durch nichts außer sich, also durch keinen andern Zweckbegriff, als den der absoluten Freyheit selbst, sollte bestimmen lassen, anderer Seits ist es sich bewußt, daß dieses Bestimmen.

menlassen weiter nichts, als ein Selbstbestimmen zwar nicht nach dem Ideal der Freyheit, aber doch durch Freyheit sey; es läßt sich nur in sofern durch einen Zweckbegriff, der sich auf die Sinnenwelt beziehet, bestimmen, als es sich darnach bestimmen will. Also ist es doch wieder nichts anders, als absolute Freyheit, die das Ich in der Wirklichkeit zu realisiren strebt, nur nicht nach dem Ideal der absoluten Freyheit, nach dem Sittengesetze, sondern nach einer dem Sittengesetz entgegengesetzten Maxime. Daher erwachet auch sogleich nach jeder unmoralischen That das böse Gewissen mit dem schneidenden Vorwurf: Du hast nicht gethan, was du hättest thun sollen; du hast Freyheit durch Freyheit mißbraucht, und verläugnet, also auch zugleich Freyheit in der Wirklichkeit dargestellt. Es ist daher auch schlechterdings unmöglich, sich selbst, absolute Freyheit, aufzugeben; weil jede unmoralische Handlung, wodurch Freyheit vernichtet, und Geistessklaverey realisirt zu werden scheint, nur durch Freyheit möglich, und folglich jeder Angriff der Freyheit gegen die Freyheit nur ein neuer Sieg der Freyheit ist. Und dies ist es auch, was das schmerzhafte, und zerfleischende Gefühl der Selbstverachtung bey dem Bewußtseyn einer Handlung wider das Gesetz der Freyheit noch mäßiget, und in die Wunde, die sich die Freyheit versetzt hat, mit eben der Hand, und durch dieselbe Handlung heilenden, und lindernden Balsam träufelt, womit der tödtliche Streich geschehen ist, weil in dem Bewußtseyn von Herabwürdigung seiner selbst

zu-

zugleich das Bewußtseyn von eigner, über alles erhabenen, Würde, und zugleich die Auffoderung sammt dem Vorsatze, sich durch Besserung dieser ursprünglichen Würde würdig zu betragen, mit enthalten ist.

Es ist schlechthin unmöglich, daß irgend ein Vernunftwesen Böses thue, um des Bösen willen; sondern alles Böse geschiehet blos um der Freyheit willen, obschon nicht nach dem Gesetze der Freyheit; das heißt, kein Vernunftwesen kann die Absicht haben, bey dem Mißbrauch der Freyheit die Freyheit selbst zu vernichten, sondern vielmehr selbst durch Handlungen wider die Freyheit die Freyheit zu behaupten. Eben so ist es auch schlechthin unmöglich, daß jemand Böses thue mit dem Vorsatz, sich nie zu bessern; sondern der Vorsatz sich zu bessern, ist nothwendig selbst in der bösen Handlung mit begriffen. Der Begriff von einem Satan ist absolut widersprechend.

XXXI.

Wie groß erscheint hier der Mensch — wie groß selbst in seiner Selbsterniedrigung und Herabwürdigung durch Sünde! Wie wird in dem Bewußtseyn des Sünders jeder Schein von Entschuldigung vernichtet, jeder Schlupfwinkel, in welchen die Eigenliebe sich flüchten könnte, verschlossen, indem ihm sein Gewissen sagt: Du, und nur du allein bist der Grund des Bösen, das durch dich verübt worden ist, nicht aber die Umstände außer dir.

Hingegen welch ein beseligendes Gefühl von eigner, durch seine Natur ihm gegebener, und durch seine Freyheit sanktionirter Würde drängt sich dem Rechtschaffenen auf, indem auch ihm sein Gewissen sagt: Du hast gethan, was du thun solltest; du hast dich des angestammten Adels deiner Natur durch einen selbsterrungenen Adel würdig betragen. Du bist nur durch dich, was du in der Wirklichkeit bist. Der Saame des Guten, den du ausgestreut hast, wird in einer Welt, die nicht durch blindes Ungefähr, sondern durch eine moralische, über alles, was beschränkt ist, also auch über dich, und die Mitgenossen einer beschränkten Freyheit, und über die ganze dir, und ihnen entgegengesetzte Natur erhabene Macht, regiert wird, welche die Exekution dessen, was die Kraft des beschränkten Vernunftwesens übersteigt, — dieser Saame wird ganz gewiß gedeihen, und für dich, und deines Gleichen die seligsten Früchte in der ganzen Unendlichkeit deines, und ihres Daseyns tragen. Daran kannst du so wenig zweifeln, als du an deiner eignen Existenz, und höchsten Bestimmung zu einer bis ins Unendliche fortschreitenden Moralität, und einem derselben angemessenen Zustande zweifeln kannst. Denn auf dem Boden einer nach moralischen Gesetzen regierten, und blos zum Dienste der moralischen Kraft angelegten Welt kann nichts Gutes verlohren gehen, wenn du auch in der Wirklichkeit für jetzt nichts, als das Gegentheil, sehen und erfahren solltest. Es wird ganz gewiß die Zeit kommen, da du einernden wirst, was du gesäet hast, sollte dies auch

erst jenseits des Grabes geschehen. — In welch einer entzückenden Ansicht stellt sich der Mensch, und die Welt nach unserer Theorie dem Philosophen dar! Wie wird alles Harmonie für ihn, was nach einer andern Lehre ewiger, nie zu lösender Mißlaut bleibt! Wie alles Ordnung, was Unordnung, Einheit, was Verworrenheit, Licht, was Finsterniß, Freyheit, was Nothwendigkeit in dem Auge des Gegners ist! Wie ganz anders muß es ihm zu Muthe werden, wenn ihm unsere Theorie zuruft: Du bist kein Ding, sondern ein Ich, und als solches bist du nothwendig frey, bist deinem Wesen nach lauter Freyheit, als wenn es heißt: Du bist Ding an sich, und als solches kannst du frey seyn? —

Nein, sagt unsere Theorie, du kannst gar nicht thätig seyn weder in der Funktion des Erkennens, noch des Wollens, als nur durch dich; alles, was außer dir ist, ist nur das Materiale deiner Selbstthätigkeit, oder Freyheit; das ist das einzige ursprünglich Reale der Dinge für dich, und sonst kömmt ihnen gar keine Realität zu. Du bist also ursprünglich nichts als Freyheit und Selbstthätigkeit; und sie sind nichts, als Naturnothwendigkeit, als absoluter Mangel von Selbstthätigkeit, und selbst dies sind sie nur in Gegensatz gegen dich, den du selbst setzest und bestimmest; sie sind also in sofern nur durch dich, denn nur du bist ja der Grund des Bewußtseyns dieser von dir ausgehenden Bestimmung des Entgegengesetztseyns; du bist diejenige ursprüngliche, durch sich selbst bestimm-

stimmte Thätigkeit, wodurch das Gefühl eines Widerstandes, und folglich auch das nothwendige Bewußtseyn eines von dir verschiedenen Etwas, eines Dinges möglich wird, das ursprünglich, und wesentlich Nicht — Ich ist, und das nur durch das Gefühl der Beschränkung, durch Empfindungen, die abgenöthigt sind, und sich daher nicht auf Freyheit beziehen, näher bestimmt, und dadurch zum Dinge, zu einem bestimmten Nicht — Ich, wird.

Und in sofern sind auch die Dinge nicht durch dich, als sie ursprünglich Nicht — Ich, das ist, etwas deiner Freyheit entgegengesetztes, und also von derselben gänzlich unabhängig sind. Sie sind also nicht durch dich erschaffen, in sofern sie als an sich, als Nicht — Ich gedacht werden, so wenig du dich selbst, sofern du Ich an sich bist, erschaffen hast; die Dinge an sich, als Nicht — Ich, gedacht, sind dir unmittelbar durch deine vernünftige Natur mitgegeben; in dem Begriffe der Ichheit liegt nothwendig, und vor aller Erfahrung schon der Begriff von Nicht — Ich, als ganz unabhängig von dir vorhanden; du kannst nicht denken, oder sagen, Ich, ohne zugleich zu denken, und zu sagen, Nicht — Ich, ohne dich in eine bestimmte Sphäre zu setzen, und dich von der! entgegengesetzten Sphäre des Nicht — Ich auszuschließen, ohne dich zu beschränken. Du bist also ursprünglich, und nothwendig beschränkt; deine Schranken sind das ganze Reich des Nicht — Ich; diese sind in dieser Rücksicht eben so absolut, als du selbst; so wenig du nämlich

lich durch deine Freyheit deine Freyheit selbst aufheben, und dich zum Nicht — Ich machen kannst; so wenig kannst du durch deine Freyheit die Naturnothwendigkeit aufheben, und irgend ein bestimmtes Ding, ein Nicht — Ich zum Ich erheben, und mit deiner Freyheit ganz einstimmig machen, so, daß die Objektivität, die Stoffheit, der Widerstand deiner freyen Thätigkeit vernichtet würde. In deiner Natur ist also Absolutheit und Beschränktheit wesentlich mit einander verbunden, und diese Verbindung ist schlechthin unveränderlich. In dem Augenblicke, als deine Beschränktheit aufgehoben würde, würdest du auch zugleich aufhören, Ich zu seyn. Denn du würdest dir nichts mehr entgegensetzen, und dich selbst nicht mehr setzen können, und folglich auch mit dem Bewußtseyn der Schranken (der Dinge) das Selbstbewußtseyn verlieren.

Du bist nur in sofern absolut, und unbeschränkt, als du durch eigne Kraft, die von nichts außer dir abhängt, dich deiner Beschränktheit (deiner Ichheit, die du aus der Sphäre des Nicht — Ich ausschliessest) bewußt werden kannst; und du bist nur in sofern beschränkt, als du dich deiner Unbeschränktheit (deiner Ichheit, die der Grund des Entgegensetzens, und folglich des Bewußtseyns des in dieser Rücksicht von dir abhängigen Nicht — Ich ist) bewußt wirst, und dich als das absolute Princip, von welchem alles Bestimmen sowohl des Ich, als Nicht — Ich ausgehet, durch dich

selbst

selbst bestimmest. Das Nicht — Ich ist in sofern von dir abhängig, als ein absoluter Akt des Entgegensetzens nöthig ist, um dir des Nicht — Ich bewußt zu werden; es ist von dir unabhängig, in sofern jener absolute Akt des Entgegensetzens durch die Natur der Ichheit absolut nothwendig, und in dieser Rücksicht nicht frey, sondern durch das Nicht — Ich beschränkt ist. In der ersten Rücksicht bist du absolut unbeschränkt, nichts, als absolute Freyheit; in der zweyten Rücksicht absolut beschränkt, nichts, als absolute Beschränktheit, die in der ganzen Unendlichkeit nicht aufgehoben werden kann, ohne daß du aufhörest, Ich zu seyn. In der ersten Rücksicht bist du nothwendige Freyheit, das heißt, du bist nothwendig frey; in der zweyten freye Nothwendigkeit, das heißt, du bist frey npthwendig, oder beschränkt, weil du deine Ichheit nie aufgeben willst, und also auch nicht wollen kannst, daß deine Beschränktheit gänzlich aufgehoben werde. Beydes ist also ein Selbstbestimmen um des Selbstbestimmens willen, um dich als Ich zu behaupten, also eine und dieselbe Freyheit, aber immer eine durch Naturnothwendigkeit beschränkte Freyheit, die mit dem passendsten Ausdruck Ich heißt, in welchem Begriff Absolutheit und Beschränktheit in unzertrennlicher Verbindung ist, wo die Absolutheit durch die Beschränktheit, und die Beschränktheit durch die Absolutheit bestimmt ist.

Das absolute Ich wird bey der Bestimmung der Möglichkeit des Bewußtseyns vom Ich und Nicht — Ich nur in

dem künstlichen, durch freye Abstraktion möglichen Bewußtseyn des Philosophen vorausgedacht; aber in dem wirklichen Bewußtseyn ist immer Ich und Nicht — Ich durch absolute Synthesis ursprünglich mit einander verbunden, so, daß dabey das Bewußtseyn vom Grunde und Begründeten gar nicht vorkommt, noch vorkommen kann — der vorzügliche, ja wesentliche Grund, warum die Philosophie nicht auf Erfahrung gegründet werden kann. Der Philosoph erhebt sich mit dem Bewußtseyn der absoluten Freyheit über die Erfahrung, trennet Ich, und Nicht-Ich von einander, um in dieser Absonderung das Wesen des Ich, und vermittelst dieses durch Gegensatz auch das Wesen des Nicht — Ich zu erkennen, und zu bestimmen, und erhält dadurch einen Begriff von dem Ich, das er als absolute Freyheit vorfindet, nicht durch das Bewußtseyn als Thatsache, durch das natürliche, nothwendig bestimmte Bewußtseyn, sondern durch ein Bewußtseyn, als absolute Thathandlung, durch ein künstliches, nur vermittelst einer absolut freyen Abstraktion mögliches Bewußtseyn, also ein Bewußtseyn, das nicht durch Naturnothwendigkeit, sondern blos durch absolute Freyheit bestimmt ist, freyes Selbstbewußtseyn, welches der ursprüngliche Charakter des Ich an sich ist.

XXXII.

Nun hat er dadurch, daß er sich durch absolute Freyheit über alle Erfahrung erhoben hat, ein reines, von jedem Objekte ganz unabhängiges, und nur durch

Frey-

Freyheit bestimmtes Wissen erlangt — ein Wissen, das er nicht in seinem Bewußtseyn als nothwendig bestimmt, und gegeben vorfindet, ohne zu wissen, wie er dazu gekommen ist, sondern das er selbst hervorgebracht hat, und von dem er daher bestimmt weiß, wie er dazu gekommen ist, und das er blos seiner Freyheit, keinesweges aber der Naturnothwendigkeit zu verdanken hat. Dieses Wissen ist nur in sofern bestimmt, als er es selbst, unabhängig von aller Naturnothwendigkeit, bestimmt hat. Nun weiß er also mit unmittelbarer Gewißheit, daß er ursprünglich nicht nothwendig an Naturnothwendigkeit, sondern blos an Freyheit gefesselt, daß er nothwendig frey, und nichts, als Freyheit ist. Und selbst diese Bande der Freyheit hat er gelöset, indem er das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit in ein ganz freyes, durch künstliche Abstraktion errungenes Bewußtseyn verwandelt hat. Seine absolute Freyheit beweiset ihm unmittelbar das freye Bewußtseyn seiner absoluten Thathandlung, oder vielmehr seine ursprüngliche Freyheit ist seine absolute Thathandlung selbst; diese ist das Auge, das sich selbst siehet, wie es an sich ist, statt daß das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, das ihm als bloße Thatsache gegeben ist, ein Glas ist, durch welches das Auge der Freyheit sich selbst verkehrt, und unrichtig erblickt, wenn es von dem Philosophen aus der Absicht gebraucht wird, um die Freyheit ihrer ursprünglichen Natur nach kennen zu lernen. Denn die optische Täuschung ist hier unvermeidlich, wenn man sich nicht über die Er-

fahrung erheben kann, und die Freyheit erscheint nothwendig als Nothwendigkeit, als ein Bestimmtseyn, keinesweges aber als wahre Freyheit, als Selbstbestimmen.

XXXIII.

Der Philosoph, der sich auf solche Art über alle Erfahrung erhoben, und die Freyheit in ihrem ursprünglichen Handeln durch die Reflexion auf das Handeln selbst in der freyen Abstraktion erblickt, und daher sie nicht als nothwendige Thatsache, wie sie in gemeinen Bewußtseyn gegeben ist, sondern als freye Thathandlung, wie sie das Bewußtseyn selbst hervorbringt, kennen gelernt hat — weiß nun unmittelbar, was das Ich an sich ist. Er stellt nun nicht mehr den problematischen Satz auf, daß das Ich frey seyn könne; sondern den kategorischen, daß es frey seyn müsse, weil sein Wesen in Freyheit bestehet, und folglich diese nicht weggedacht werden kann, ohne daß das Ich selbst aufgehoben werde. Ihm ist das Ich nicht mehr, wie dem Dogmatiker, und falschen Kritiker, ein undurchdringliches Geheimniß, weil es ihm nicht Ding an sich, sondern Ich an sich ist. Das Ich ist ihm Ich an sich, heißt: Das Ich ist auf seinem Stands- und Gesichtspunkte ursprünglich und wesentlich nichts, als Selbstbewußtseyn; sein Wesen bestehet darin, daß es sich nothwendig als das setzt, und bestimmt, was es an sich, also unabhängig von allen Dingen, ist. Weit gefehlt also, daß das Ich nicht wissen sollte, was es an

sich

sich ist, muß es vielmehr dieses wissen; weil es sonst nicht wissen könnte, was ihm entgegengesetzt, was Nicht-Ich ist, und folglich gar nichts wissen könnte. So gewiß also das Ich überhaupt weiß, weiß es nothwendig, was es ursprünglich, und an sich ist. Und dieses Selbstbewußtseyn ist nichts anders, als absolute Freyheit. Denn dieses Selbstbewußtseyn ist durch kein Objekt, sondern schlechthin durch sich selbst bestimmt; es setzt keinen Grund, als nur sich selbst, voraus; es ist blos, weil es ist. Was aber durch sich selbst bestimmt ist, was von nichts, als von sich selbst abhängt, was sein eigner Grund ist, das ist Freyheit. Diese läßt sich schlechterdings nicht anders bestimmen. Sobald man sie auf etwas anders, als auf sich selbst, gründen, oder ihr nur etwas an die Seite setzen will, wovon sie abhangen soll, so wird sie vernichtet. Sie ist also mit Selbstbewußtseyn identisch.

Wäre aber das Ich ursprünglich ein Ding an sich, so könnte man außer den Erscheinungen dieses Dinges schlechthin nichts von ihm wissen; es müßte ewig eine qualitas occulta bleiben. Der wesentliche Charakter des Dinges bestehet darin, daß es sich weder seiner, noch anderer Dinge bewußt seyn kann. Das Ich als Ding an sich könnte also nicht wesentlich und nothwendig bewußtseyend seyn. Aber wenn das Ich jenseits der Erfahrung Ding an sich wäre, so müßte das empirische Ich ein bestimmtes Ding seyn; und dann ließe sich die Mög-

lichkeit des Bewußtseyns nicht nur keinesweges erklären, sondern die absolute Unmöglichkeit desselben läge am Tage. Denn da das Ich als Ding an sich sich seiner schlechthin nicht bewußt seyn könnte, so könnte es auch als in der Erfahrung bestimmtes Ding sich seiner nicht bewußt seyn. Das, was der Erscheinung zu Grunde liegt, soll ja der Erscheinung seine Realität mittheilen, es soll der Grund von allem dem seyn, was in der Erscheinung vorkommt. Wie kann aber das Ding an sich der Erscheinung mittheilen, was es selbst nicht hat, wovon es vielmehr das absolute Gegentheil ist? Wie kann es das begründen, dessen es selbst bedarf? Wie kann aus einer absoluten Negation eine absolute Realität hervorgehen? Dies wäre in der That eine Schöpfung aus Nichts, und durch Nichts. Soll aber das Ich als Ding an sich den Grund des empirischen Bewußtseyns in sich enthalten, so weiß man ja von dem Ich als Ding etwas, und die Behauptung, daß man von dem Ich als Ding an sich schlechthin nichts wissen könne, ist widersprechend, und hebt sich selbst auf. Ja noch mehr: soll das Ich als Ding an sich, der Grund des empirischen Bewußtseyns seyn, so muß es absolut selbst bewußtseyend seyn, oder ein absolutes Bewußtseyn haben, und so weiß man ja von ihm, daß sein Wesen in absolutem Selbstbewußtseyn bestehe, und kennt es folglich, wie es an sich ist; und so wäre es absolutes Ich, und Nicht — Ich zugleich; es wäre das erste, weil der wesentliche Charakter des Ich darin bestehet, daß es sich seiner selbst bewußt

ist;

ist; es wäre das zweyte, weil es als Ding an sich schlechterdings kein Bewußtseyn haben könnte; denn das Wesen des Dinges bestehet in dem absoluten Mangel an Bewußtseyn. Und so müßte sich das Ich selbst aufheben.

XXXIV.

Endlich nehmen ja die Kantianer in der vernunft- und leblosen Natur auch Dinge als Erscheinungen an, deren jedem, nach ihrer Behauptung, ein Ding an sich zu Grunde liegt. So wie man nun, nach Herrn Kiesewetter, und den übrigen Kantianern überhaupt, sagen kann: Eine Handlung kann frey seyn, in sofern sie von einem Dinge an sich herrührt; nicht sie ist frey, weil wir von Dingen an sich nichts wissen können: — so ist man vollkommen berechtigt, diesen Satz nicht blos auf das Ich, sondern auch auf jedes bestimmte Nicht-Ich anzuwenden. Denn, nach Herrn Kiesewetter, bestehet das Wesen des Dinges an sich (von dem man doch versichert, daß man gar nichts weiß) darin, daß in ihm der Grund einer freyen Handlung in der Sinnenwelt liegen, und daß folglich das Ding an sich frey seyn kann, wenn gleich das Ding, als Erscheinung, nicht frey ist. Das Ich wird also allen körperlichen Dingen gleichgesetzt. So wie das Ich als Ding an sich frey seyn kann, so muß auch der Ochse, der Baum, der Stein, kurz jedes Ding in der Körperwelt frey seyn können; und so wird das Verhältniß unserer Freyheit zur Körperwelt gänzlich aufgehoben, nach welchem die letztere blos das Materia-

le der Freyheit, und der ihr durch ihre Natur selbst angewiesene Wirkungskreis ist, so, daß sie von den körperlichen Dingen einen unbeschränkt freyen Gebrauch zur Ausführung ihrer Zwecke machen kann. Denn nur Sachen kann die Freyheit als bloße Mittel gebrauchen, keinesweges aber freye Wesen.

Wenn ich nun Herrn Kiesewetter frage, warum es erlaubt sey, einen Ochsen todt zu schlagen, aber keinen Menschen, so wird er sich vielleicht wundern, daß ich an einen Philosophen eine für ihn so entehrende Frage thun könne, und sich vielleicht gar nicht würdigen, zu antworten. Aber diese Frage ist in ganzem Ernste, und nicht aus Spotte aufgeworfen; sie ist wichtiger, als es Herrn Kiesewetter dünkt; ihre Beantwortung führet uns zum Ziele, und zeigt unsere Behauptung, daß das Ich, wie es an sich ist, nothwendig bewußtseyend und frey seyn müsse, und daß der gemeinste Menschenverstand Bewußtseyn, und Freyheit für Eins ansehe, im vollesten Lichte.

Also noch einmal: Warum ists erlaubt, einen Ochsen zu tödten, und keinen Menschen? Der gemeinste Mann wird antworten, weil der Ochse Ochse, und der Mensch Mensch ist, wodurch er nichts anders sagen will, als weil der Ochse ein vernunftloses, und folglich kein freyes, der Mensch aber ein vernünftiges, und freyes Wesen ist. Und woher kann denn ein Mensch wissen, daß

irgend

irgend ein Ding in Menschengestalt ein vernünftiges, freyes Wesen sey? Ist die Vernunft, oder Freyheit, als ein Wesen sichtbar, wie eine Gestalt? Nein; also ist die Gestalt nicht der letzte, entscheidende Grund, daß man ein Wesen für vernünftig und frey hält; sonst müßte man auch den Orang Outang, der dem Menschen an Gestalt äußerst ähnlich ist, für ein vernünftiges Wesen halten. Der entscheidende Grund ist das Bewußtseyn, das ein Wesen in Menschengestalt, durch Begriffe, in Worten, oder Mienen dargestellt, äußert. Man setzt also allgemein, selbst unter dem gemeinsten Manne, durch Naturnothwendigkeit gedrungen, voraus, daß das Bewußtseyn, das Vermögen, zu begreifen, der wesentliche Charakter der Ichheit an sich, der Vernunft, der Freyheit, daß ein bewußtseyendes Wesen nothwendig frey, und ein freyes Wesen nothwendig bewußtseyend, und folglich Bewußtseyn, und Freyheit wesentlich Eins sey. So bald man also eines Wesens ansichtig wird, das Bewußtseyn äußert, so ruft der Gemeinsinn einem jeden zu, was Schelling eben so schön als erhaben sagt: „Schaudre zurück; hier ist Menschheit!“ Das heißt: Setze deiner Freyheit Schranken; denn du hast es nicht mit einem Dinge zu thun, das du als bloßes Mittel frey zur Ausführung deiner Zwecke benutzen kannst, sondern mit einem Ich, das als solches, nothwendig, eben so, wie du, weiß, daß es Ich, und folglich frey, und das weder ein Ding ist, noch je ein Ding werden kann.

XXXV.

Unsere Theorie stellt also gerade das als Resultat eines ganz freyen, durch Abstraktion von allem Wirklichen erzeugten Bewußtseyns auf, was der gemeine Menschensinn, durch ein nothwendiges, natürliches Bewußtseyn voraussetzt, daß das Wesen des Ich an sich in Bewußtseyn, und Freyheit bestehe, und daß sich folglich die spekulirende Vernunft verirrt habe, wenn sie blos behauptet, daß das Ich frey seyn könne. Die wahre Philosophie muß, wie wir schon oben gezeigt haben, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes begründen; darf aber dieselben keinesweges aufheben; daher wird sie auch auf dieselben Resultate kommen, und dies entscheidet für ihre Wahrheit, wie es hier wirklich der Fall ist. Unsere Philosophie behauptet in Uebereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstand: Das Ich ist nothwendig bewußtseyend, und frey; Bewußtseyn, und Freyheit ist Eins. Das Ich kann nichts anders seyn; es ist an sich so, und weiter nichts. Es liegt in seinem Wesen gar keine qualitas occulta; das Ich ist sich selbst das Klarste, was es nur irgend geben kann.

XXXVI.

So wie sich das Ich an sich nothwendig kennt, so weiß es auch nothwendig, was die Dinge an sich sind. Ihr Wesen wird durch Gegensatz auf eine untrügliche Art bestimmt; sie sind gerade das Gegentheil von dem, was das Ich ist, sie sind ihrem Wesen nach, also vor aller Er-

fahrung, Nicht — Ich. Sie sind nur in sofern in der Erfahrung, als Dinge bestimmt, als sie vor aller Erfahrung, als Nicht — Ich bestimmt sind. Ihre Bestimmtheit liegt schon in dem ursprünglichen, und nothwendigen Begriff, den das Ich durch das Selbstbewußtseyn von sich selbst hat. So wie sich das Ich setzt, setzt es auch nothwendig das Nicht — Ich. Denn das Ich kann sich nur dadurch bewußt werden, daß es seiner freyen Thätigkeit bewußt wird, weil sein Wesen in freyer Thätigkeit bestehet; aber das Bewußtseyn der freyen Thätigkeit ist bedingt durch Wahrnehmung von Widerstand, der auf dieselbe geschieht, mithin ist das Bewußtseyn von Ich und Nicht — Ich unzertrennlich mit einander verbunden, und kann eigentlich gar nicht getrennt werden, als durch eine künstliche Abstraktion. Aber selbst bey der Abstraktion wird zugleich auf das Abstrahirte nothwendig mit reflektirt; denn es wird nur von dem Einen abstrahirt, und auf das andere, was in der Abstraktion übrig bleibt, reflektirt, um es genau bestimmen zu können. Es kann aber nicht genau bestimmt werden, ohne daß es durch eine scharfe Gränzlinie, die zwischen beyden zu ziehen ist, von der Sphäre des Gegentheils ausgeschlossen, und folglich ohne daß zugleich auf das Gegentheil, von welchem abstrahirt werden soll, reflektirt wird. Daher ist jede Abstraktion zugleich auch eine Reflexion auf das, wovon abstrahirt werden soll. Abstraktion, und Reflexion sind dem Wesen nach identisch, und nur durch die Ansicht verschieden.

Das

Das Ich ist seinem Wesen nach ein freyes Streben ins Unendliche; denn abgesondert von dem Nicht-Ich gedacht, ist es nichts, als Freyheit. Folglich beschränkt sich das Ich, als solches, in diesem Streben nicht, und kann sich nicht beschränken, weil es sonst auf seine eigne Vernichtung ausgieng. Aber das Ich soll sich nothwendig seiner selbst bewußt werden, und zufolge dieses nothwendigen Bewußtseyns, ohne welches es kein Ich seyn würde, sein Wesen bestimmen, das heißt, sich beschränken, zwischen sich, und einem gewissen Etwas eine scharfe Gränzlinie ziehen. Wir scheinen hier in einen Widerspruch gerathen zu seyn. Das Ich kann sich nicht beschränken, behaupten wir jetzt. Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch heben, daß vorausgesetzt wird, die Schranken, an welche das Ich nothwendig gefesselt ist, um Ich zu seyn, seyen kein Produkt des Ich, oder der Freyheit, sondern unabhängig von der Freyheit vorhanden, setzen sich dem freyen Streben entgegen, als nothwendige Bedingung für das Ich, damit eine Gränze zwischen ihm, und einem Etwas, das ihm entgegengesetzt ist, gezogen, das Ich sich bewußt werden, und die freye Thätigkeit durch einen Widerstand sich äußern könne. Das Streben des freyen Ich, als solchen, gehet ins Unendliche; es hat an sich keine immanente Grenze. Aber dieses Streben wird auf eine dem Ich ganz unbegreifliche Art gehemmt durch einen Widerstand; nun wird es erst möglich, daß die Freyheit ihrer Thätigkeit sich selbst bewußt werden, sich als lauter Thätigkeit in Gegensatz gegen

das,

das, was blos bestehet, und durch sein Bestehen dem freyen Streben widerstehet, bestimmen kann. Wenn es sich nothwendig als Ich bestimmt, so bestimmt es eben so nothwendig das Bestehende, und durch seine Natur Widerstehende als Nicht — Ich.

Durch den Anstoß, der auf das freye Streben geschiehet, wird dieses zu sich selbst zurückgetrieben; dadurch entstehet ein Gefühl, der Ausdruck von Naturnothwendigkeit, und Beschränkung; dieses Gefühl, da es nichts, als Nothwendigkeit, und Beschränkung, folglich dem Ich, als freyem Streben, entgegengesetzt ist, wird eben deswegen nicht auf das Ich, sondern auf das Nicht — Ich, als wirkende Ursache bezogen. Jedes Gefühl ist ein Mannichfaltiges, dessen einzelne Theile durch die Reflexion auf dasselbe aufgefaßt, analysirt, und endlich wieder verbunden werden. Durch die Reflexion auf das vorhandene Gefühl, das dem Ich, als solchem, als freyem Streben, fremde ist, wird das Gefühl Empfindung — ein sehr passender Ausdruck — gleichsam etwas in sich selbst Gefundenes, das dem freyen Streben sich widersetzt, das zu dem Wesen des Ich nicht gehöret, und von dem man daher nicht weiß, wie es in das Ich gekommen ist. Es deutet nothwendig auf etwas von dem Ich Unabhängiges, auf etwas Absolutes außer dem Ich, von dem sich gar kein Grund angeben läßt, als auf die wirkende Ursache dieses dem freyen Ich zufälligen, und fremden Gefühls. Dieses Etwas, das als die Ursache der Beschränkung bestimmt

stimmt wird, wird dem Ich, als absoluter Freyheit, entgegengesetzt, und ist folglich seinem ursprünglichen Wesen nach Nicht — Ich, das bloße Gegentheil vom Ich. So wie das Ich seiner Natur nach, also vor aller Erfahrung, nothwendig als bloße Freyheit zu setzen ist, so muß auch das Nicht — Ich als die bloße Negation von Freyheit, als absolute Nothwendigkeit gesetzt werden.

Soll ein Bewußtseyn von beyden möglich werden, so können sie nicht in dieser absoluten Entgegensetzung bleiben, sondern beyde müssen sich in irgend einem Punkte gleichgesetzt werden. Denn Ich und Nicht — Ich in ihrer Absolutheit entgegengesetzt, heben sich schlechthin einander auf. Dem absoluten Ich entgegengesetzt ist das Nicht — Ich schlechthin Nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Größe, wie Fichte sagt.

Beyde, Ich und Nicht — Ich sollen einander gleichgesetzt werden, und zwar durch das absolute Ich, weil das Ich seiner ursprünglichen Natur nach nothwendig bewußtseyend seyn soll. Sie werden einander gleichgesetzt eben dadurch, daß sie einander entgegengesetzt werden. Denn sie können nicht entgegengesetzt werden, ohne gesetzt, und zwar in dem absoluten Ich gesetzt zu werden. Was also dem Ich und Nicht — Ich gemein ist, bestehet darin, daß sie beyde gesetzt, und zwar in dem absoluten Ich gesetzt sind. Das absolute Ich ist also das dritte,

in welchem, und durch welches sie einander gleich gesetzt sind. Sie können aber nicht gesetzt werden, ohne bestimmt gesetzt zu werden, ohne daß zwischen beyden eine Gränze gezogen, und dadurch bestimmt wird, was das Ich, und was das Nicht -- Ich ist. Sie werden also eben dadurch, daß sie einander gleich gesetzt werden, zugleich einander entgegengesetzt. Beyde, das Ich und Nicht -- Ich sollen ein Etwas werden; in beyden muß daher der Charakter der Absolutheit aufgegeben werden. Denn das Absolute ist weder etwas, noch ist es Nichts, sondern es ist blos ein Unbestimmtes; es hat als solches kein Prädikat, und kann keines haben, weil es sonst bestimmt, und folglich nicht mehr absolut wäre; es ist bloß, was es ist, und weil es ist, ohne daß dieses Was und Weil zu erklären wäre. Ich und Nicht -- Ich werden bestimmt gesetzt, heißt also, sie werden beschränkt; sie hören auf, absolut zu seyn, und werden ein Etwas. Dieses Etwas, der Inbegriff des Bestimmtseyns vom Ich, und Nicht-- Ich, das nothwendig gedacht werden muß, wenn eines von beyden gedacht werden soll, ist ihr Wesen, ihre Realität. Aber keine bestimmte Realität ist denkbar, ohne daß zugleich die ihr entgegenstehende Negation mitgedacht werde. Denn eine Realität ist nur insofern bestimmt, als von ihrer Sphäre eine andere Realität ausgeschlossen, und daher als Negation von ihr gesetzt wird. In dem Begriff der Schranken liegt also zugleich, der Begriff der Realität, und Negation.

XXXVII.

Da vom Ich ausgegangen wird, so wird dadurch das Ich nicht nur als die ursprüngliche Realität, sondern auch als die Quelle aller Realität gesetzt. Alle Realität muß aus dem Ich geschöpft werden. Es giebt kein Seyn ohne Bewußtseyn; das Bewußtseyn aber ist im Ich, ja dieses ist ursprünglich nichts, als Bewußtseyn; also absolutes Bewußtseyn. Folglich giebt es keine Realität, als die des Ich; und doch soll es auch noch außer dem Ich Realität geben, weil die Realität des Ich bestimmt werden soll, aber nicht bestimmt werden kann, ohne daß ihr eine andere Realität entgegengesetzt wird, von deren Späre die Realität des Ich auszuschließen ist. Ist das Ich nicht blos die ursprüngliche, sondern auch die Quelle aller Realität, so ist außer dem Ich nichts, als absolute Negation, und gar keine Realität, die als von dem Ich unabhängig gedacht werden könnte. Und doch muß es außer dem Ich Realität geben, und zwar nicht blos solche, die durch die Freyheit des Ich gesetzt wird, sondern auch solche, die unabhängig von der Freyheit des Ich da seyn, die derselben ursprünglich widerstehen soll, damit das Ich sich seiner absoluten Thätigkeit bewußt werden, und sein Wesen bestimmt setzen könne. Wir sind daher in einen Widerspruch gerathen.

Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch heben, daß das Ich, welches sich selbst, und das Nicht -- Ich bestimmen soll, auch zugleich durch das Nicht -- Ich bestimmt

werde,

werde, und folglich dieses letztere nicht blos Negation, sondern auch Realität sey, doch so, daß das Bestimmtseyn des Ich durch das Nicht-Ich zugleich als ein Selbstbestimmen des Ich angesehen werde. Es muß hier Nothwendigkeit (Bestimmtseyn) mit Freyheit (mit Selbstbestimmen) vereiniget werden. Bestimmt das Ich blos das Nicht-Ich, so hat nur Freyheit (Selbstbestimmen) statt, und die Realität des Nicht-Ich wird gänzlich aufgehoben, es ist ein absolutes Nichts, bloße Negation; wird hingegen das Ich blos durch das Nicht-Ich bestimmt, so hat nur Nothwendigkeit (Bestimmtseyn) statt, und die Realität des Ich gehet gänzlich verlohren, die darin bestehet, daß es sich, und alles außer sich, als seyend setzt, und daher als der absolute Grund des Bewußtseyns überhaupt gedacht werden muß: Das Ich, als solches, wird in diesem Falle, wenn ihm ein bloßes Bestimmtseyn zukommt, ein absolutes Nichts, bloße Negation. Im ersten Falle bekommen wir einen transscendenten Idealismus, der nicht blos vom Ich ausgehet, um das Ich und Nicht-Ich zu bestimmen, wie dies der transscendale Idealismus thut; sondern blos bey dem Ich stehen bleibt, und das Ich nur durch das Ich zu bestimmen strebt, welches unmöglich ist, weil dem Ich keine Sphäre angewiesen werden kann, ohne daß es zugleich von einer andern ausgeschlossen wird, und folglich kein Bestimmen ohne Bestimmenseyn in dem Ich statt haben kann. In diesem Systeme ist das Nicht-Ich eine bloße Einbildung; die Nothwendigkeit des Bewußtseyns, daß Dinge außer uns

sind, ist bloßer Schein; folglich entspricht unsern Vorstellungen von den Dingen nichts Reales außer dem Ich. Alles, was außer dem Ich als unabhängig von demselben existirend gesetzt wird, ist ein bloßes Produkt der Freyheit, die durch nichts beschränkt wird. Es haben daher gar keine realen Schranken des Ich statt. Aber auf solche Art wird nicht nur das Nicht-Ich, sondern auch das Ich aufgehoben. Denn das Ich kann nicht als Ich gesetzt werden, wenn ihm nichts entgegengesetzt wird, dessen Wesen darin bestehe, daß es ursprünglich von der Freyheit des Ich nicht abhänge, sondern als absolut gedacht werden müsse. In diesem Systeme ist also das Ich — Ich und Nicht — Ich zugleich. Es ist Ich, weil es als Ich gesetzt, oder bestimmt werden soll; es ist Nicht — Ich, weil es nicht bestimmt werden kann, als nur unter der Bedingung eines in der entgegengesetzten Sphäre liegenden Nicht — Ich, welches geläugnet wird.

In dem zweyten Falle enthalten wir einen transscendenten Materialismus, der unmittelbar von dem Nicht — Ich (der Materie) ausgehet, und bey demselben in sofern stehen bleibt, als er das Nicht — Ich blos durch das Nicht — Ich zu bestimmen strebt, welches ebenfalls unmöglich ist, weil das Nicht — Ich sich schlechterdings nicht selbst bestimmen kann, sondern theils das Ich als Grund, theils als Bedingung seines Bestimmtseyns voraussetzt. Das Nicht — Ich bedarf des Ich als Grund seines Bestimmtseyns, weil das Bestimmen, als Akt der

Frey-

Freyheit, von dem Ich ausgehen muß, welches nur in sofern Ich heißt, als es bewußtseyend, oder selbstbestimmend ist. Es bedarf ferner des Ich, als Bedingung seines Bestimmtseyns, weil es keine bestimmte Sphäre als Nicht — Ich haben kann, ohne daß ihm eine andere Sphäre, die der Ichheit, entgegengesetzt wird.

In diesem System ist das Ich, wenn es als selbstbestimmend, oder frey, und folglich der Materie entgegengesetzt, gedacht wird, nichts, als Einbildung; die Nothwendigkeit des Bewußtseyns von Freyheit, welches der wesentliche Charakter des Ich ist, ist keine Erscheinung, sondern bloßer Schein; folglich entspricht unserer nothwendigen Vorstellung von Freyheit nichts Reales, kein eigentlich absolutes Ich, als Grund des im Bewußtseyn vorkommenden Ich. Alles ist Materie, und Product derselben, folglich auch das Ich, und das Bewußtseyn überhaupt sowohl von dem Ich, als Nicht — Ich. Es haben gar keine Schranken des Nicht — Ich durch das Ich statt. Es giebt kein Selbstbestimmen, sondern nur Bestimmtseyn; keine Freyheit, sondern nur Naturnothwendigkeit.

XXXVIII.

Um diesen beyden, gleichgefährlichen, Klippen, an welchen die Würde der Menschheit nothwendig scheitert, wenn man das Wissen blos auf Erfahrung gründet, auszuweichen, muß behauptet werden, daß weder das

Nicht — Ich ausschließend, und durchgängig absolut durch das Ich, noch das Ich eben so durch das Nicht — Ich bestimmt werde, sondern daß die Bestimmung wechselseitig geschehe, so, daß die Negation nicht als bloßes Nichts, sondern zugleich als Realität, und die Realität nicht als bloße Realität, sondern zugleich als Negation gedacht werden könne. Dieses geschiehet dadurch, daß sowohl das Ich, als das Nicht — Ich theilbar gesetzt werden. Das Ich wird theilbar gesetzt, heißt, es wird dem Ich durch das Ich ein gewisses Quantum von Realität zugetheilt, und zugleich ein gewisses Quantum von Realität von demselben abgesondert, und dem Nicht — Ich zugetheilt, so, daß durch die Negation die Realität des Ich nicht ganzlich, sondern nur zum Theil aufgehoben wird. Das Ich setzt sich selbst herab in eine Sphäre, als ein durch sich selbst, und in sich selbst Gesetztes; es kommt als Ich im Ich (in dem Bewußtseyn) durch sich selbst, durch absolutes Selbstbestimmen bestimmt vor. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, in sofern, das ist, nach denjenigen Theilen der Realität, nach welchen das Nicht — Ich gesetzt ist; es ist nicht als Nicht — Ich, sondern als Ich im Ich gesetzt. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht — Ich beygelegt wird, ist im Ich aufgehoben. — Das Nicht — Ich wird als theilbar gesetzt, heißt: Es wird dem Nicht — Ich durch das Ich ein gewisses Quantum von Realität zugetheilt, und zugleich demselben ein gewisses Quantum von Realität genommen, und dem Ich zugetheilt, so, daß durch die Negation die

Rea-

Realität des Nicht — Ich nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufgehoben wird. Das Nicht — Ich ist in dem Ich nicht gesetzt, d. i. nach derjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Ich gesetzt ist. Das Selbstbestimmen gehet immer vom Ich aus, ohne daß jedoch die Realität des Nicht — Ich aufgehoben werde. Sowohl das Ich, als das Nicht — Ich ist ein Gesetztes, aber nur durch das Ich gesetzt. Das Nicht — Ich kann sich nicht selbst, wie das Ich, in eine Sphäre setzen; es kommt nicht im Ich (in dem Bewußtseyn) als durch sich selbst gesetzt, als Selbstbestimmen vor. Das Selbstbestimmen gehet von dem Ich aus, folglich ist auch alle Realität in dem Ich durch das Ich niedergelegt, und von derselben kommt dem Nicht — Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und dem Ich diejenige, von der das Nicht — Ich ausgeschlossen ist.

Der Vereinigungspunkt also von Ich und Nicht — Ich ist der Begriff der Quantitätsfähigkeit überhaupt, nicht einer bestimmten Quantität, oder der Begriff der Theilbarkeit. Beyde haben eine durch ihr Entgegengesetztes bestimmbare Quantität. Keines hebt also das andere auf, sondern setzt es vielmehr nothwendig theils als bloße Bedingung, theils als Grund und Bedingung zugleich voraus. Das Ich setzt das Nicht — Ich als bloße Bedingung des Selbstbestimmens, das einzig von dem Ich ausgehet, voraus. Das Ich bestimmt sich selbst, und unabhängig von dem Nicht —

Ich, insofern es wesentlich bewußtseyend, absolutes Bewußtseyn ist; aber ein absolutes Bewußtseyn ist eine unendliche Kreislinie, die, da sie auf ihrem Wege keinen Widerstand findet, nie gehemmt, und durch die Hemmung zu sich selbst zurückgetrieben wird, folglich nie vermittelst des Widerstandes ihres freyen Strebens, noch vermittelst ihres freyen Strebens des Widerstandes bewußt wird, in der Unendlichkeit zusammen läuft, und auf solche Art, ohne je zurückgestoßen zu werden, in sich selbst zurück kehret. Soll dieses absolute Bewußtseyn ein bestimmtes, das ist, Selbstbewußtseyn werden und ein stätiges Selbstbewußtseyn bleiben, so, daß das Ich nie aufhört, Ich zu seyn, so muß das absolute Bewußtseyn, als ein Streben ins Unendliche gedacht, wodurch eine Linie beschrieben wird, durch irgend ein noch unbestimmtes, also absolutes, und von dem Ich unabhängiges Etwas, das dem Streben in seinem Laufe widerstehet, in sich selbst zurückgetrieben, und zwar alle Augenblicke zurückgetrieben werden, so, daß die Kreislinie nie vollendet werden kann, und das Streben ins Unendliche durch immer neuen Widerstand bleibt. Nur so kann das absolute Bewußtseyn Selbstbewußtseyn, oder das absolute Ich sich seiner selbst bewußt werden, sich selbst bestimmen, wenn sich seinem Streben ein von ihm unabhängiges Etwas widersetzet, und auf solche Art zugleich ein bestimmtes Bewußtseyn von diesem letzteren nothwendig wird, dem es zugleich entgegen, und gleich gesetzt ist, gegen welches es sich zugleich als Negation, und Realität verhält

hält, so wie auch dasselbe Verhältniß des ersten zu dem letzten statt hat. Beyde sind innigst vereinigt, ohne daß das Eine durch das andere aufgehoben werde. Das Bewußtseyn des Strebens ins Unendliche ist durch das Bewußtseyn des Widerstandes, und dieses durch jenes bedingt. Der Widerstand kündigt sich durch das Gefühl, als das Bewußtseyn der Beschränkung, an. Das Ich findet dieses Gefühl in sich selbst, denn es ist das Bewußtseyn der Beschränkung selbst; es wird in dieser Rücksicht Empfindung, gleichsam in sich Findung genannt; es findet dasselbe durch sich selbst, durch sein Streben ins unendliche, als wirkende Ursache dieses Fundes, vermittelst eines dem Streben widerstehenden Etwas, als Bedingung (nicht als wirkender Ursache) jenes Fundes. Daher beziehet das Ich nothwendig das Gefühl theils auf sich als wirkende Ursache, theils auf etwas außer sich, als bedingende Ursache. Das Ich fühlet sich selbst, ist sich einer Beschränkung bewußt, beschränkt sich in sofern selbst, als das Bewußtseyn nur dem Ich zukommen kann; daß Ich fühlt ein Etwas, ist sich eines Widerstandes bewußt, der nicht dem Ich selbst, als strebend ins Unendliche, sondern einem etwas, das dem Ich entgegen gesetzt ist, dem Nicht — Ich, das als solches nicht strebt, sondern bloß ruhet, und daher dem strebenden Ich auf seinem Laufe widerstehet, zugeschrieben werden muß. Das Bewußtseyn der Beschränkung, oder das Gefühl, beziehet sich daher nicht auf das Nicht — Ich als wirkende, sondern bloß als passive

Ursache

Ursache, die Bedingung heißt. Mann kann aus diesem Grunde nicht sagen: Das Nicht -- Ich fühlet, und dieses Gefühl wird in das Bewußtseyn aufgenommmen; sondern: Es ist nur die nothwendige Bedingung, daß gefühlt wird. Auf solche Art ist das Gefühl das Mittelglied, wodurch die übersinnliche Welt, Ich und Nicht-Ich, Freyheit und Nothwendigkeit auf das unzertrennlichste mit einander verbunden wird. Vermittelst des Gefühles wird durch das Ich eine scharfe Gränzlinie gezogen zwischen dem Ich und Nicht -- Ich, und jedem seine bestimmte Sphäre angewiesen. In jedem wirklichen Bewußtseyn kömmt nothwendig Ich und Nicht -- Ich zugleich, nach dem Begriffe der Wechselwirkung, vor; es kommt nicht zuerst das Selbstbewußtseyn, und als Folge desselben das Bewußtseyn dessen, was dem Ich entgegen gesetzt ist, vor; noch ist das erstere eine Folge des letztern; sondern beydes macht nur in seiner Vereinigung ein und dasselbe Bewußtseyn aus. Eines ist durch das andere bedingt.

Wenn in der Spekulation das Ich von dem Nicht-Ich, oder das reine Selbstbewußtseyn von dem objektiven Bewußtseyn getrennt wird, so geschieht es nur, um das Ich an sich, abgesondert von allem, was es nicht ist, seinem ursprünglichen Charakter nach kennen zu lernen, dann auch durch Gegensatz die Natur des Nicht-Ich bestimmen zu können, auf solche Art den letzten Grund alles Bewußtseyns, oder aller Erfahrung zu finden, und ein ganz reines Wissen, zu Stande zu bringen, woraus sich alles wirkliche Wissen oder die ganze Erfah-

fahrung erklären läßt. Durch dieses reine Wissen soll also gar nichts in dem wirklichen Bewußtseyn verändert, sondern dieses soll vielmehr bestätigt werden. Es soll nur ein Wissen zu Stande kommen, aus welchem unabhängig von dem wirklichen Wissen, also vor aller Erfahfahrung, das wirkliche Wissen, so wie es ist, und in der ganzen Unendlichkeit nothwendig seyn wird, deducirt wird, damit wir mit untrüglicher Gewißheit wissen können, nicht bloß, daß unser Wissen so, oder so beschaffen sey, wie das auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns der Fall ist; sondern warum es so und so beschaffen sey, und schlechterdings nicht anders beschaffen seyn könne. Es drängt sich uns mit Nothwendigkeit das Bewußtseyn auf, daß wir frey sind, und daß außer uns durch Naturnothwendigkeit bestimmte Dinge, die also ihrem Wesen nach nicht frey, folglich Nicht-Ich sind, existiren. Nach dem gemeinen Bewußtseyn, auf dem Standpunkt der Erfahrung, ist einmal unser Wissen von uns, und den Dingen so bestimmt, ohne daß wir den Grund kennen, warum dasselbe so und nicht anders bestimmt seyn könne: es entstehet in dem nachdenkenden Menschen die Frage: Bin ich denn wirklich frey; ist ausser mir wirklich etwas, das von meiner Freyheit unabhängig ist, und derselben widerstehet? Ist das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und bloßer Naturnothwendigkeit wirklich nothwendig, und nicht bloß zufällig? Welches ist der Grund des nothwendigen Bewußtseyns von Freyheit so wohl, als Naturnothwendigkeit? Ist dieser

Grund

Grund gar nicht zu finden, so bleibt es ewig ungewiß, ob unsern nothwendigen Vorstellungen von Freyheit, und Naturnothwendigkeit [wirklich] etwas Reales, absolute Nothwendigkeit von Freyheit und Naturnothwendig entspreche, so daß die in unserm Bewußtseyn vorkommende Nothwendigkeit den Charakter der Zufälligkeit verliere, und jenen der Absolutheit annehme. Eben so drängt sich uns nothwendig der Glaube auf, daß wir Pflichten haben, daß sich unsere Existenz nicht auf dieses spannenlange Erdenleben beschränke, sondern in die Unendlichkeit hinaus erstrecke; daß eine unbeschränkte moralische Kraft sey, die wir Gott nennen, wodurch alle Foderungen der Vernunft in Rücksicht auf unsere Bestimmung möglich werden. Allein hat denn dieser nothwendige Glaube, der eigentlich mit dem Glauben an Freyheit in Eins zusammen fällt, und durch das obige nur näher bestimmt wird — hat denn dieser Glaube wirklich Realität? Und wo liegt der Grund, wodurch ich unerschütterliche Gewißheit in Rücksicht auf die Aussicht des wirklichen Bewußtseyns, in welchem dieser nothwendige Glaube liegt, erhalte?

XXXXI.

Der Mensch, der sich einmal diese Fragen vorgelegt hat, kann unmöglich in Ungewißheit bleiben wollen. Er wird nothwendig zur Untersuchung des letzten Grundes jenes nothwendigen Glaubens hingetrieben, um, wo möglich, auf eine untrügliche Art gewiß zu werden, daß jene

Noth-

Nothwendigkrit, die sich in dem wirklichen Bewußtseyn ankündigt, nicht täusche, nicht blos scheinbar und zufällig, sondern absolut sey. Sucht er nun diesen Grund in dem wirklichen Bewußtseyn selbst auf, so verlieret er durch diese ganz zweckwidrige Spekulation, was er wirklich hatte, und wovon er nur den Grund aufsuchen wollte. Er legt die Erfahrung, das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit, der Erfahrung selbst zu Grunde: wie kann er hier das Absolute finden, das er sucht? Sowohl die Freyheit, als die Naturnothwendigkeit, die ihm vorher, ehe er noch an den Aussagen des gemeinen Bewußtseyns zweifelte, als absolut vorkamen, erscheinen ihm jetzt, nachdem er durch Zweifel zur Untersuchung des Grundes von beyden getrieben wurde, als zufällig. Es kann seyn, denkt er, daß diese Aussagen des Bewußtseyns von Nothwendigkeit der Freyheit, und der durch Naturnothwendigkeit bestimmten Dinge falsch sind; es kann seyn, daß Freyheit eigentlich nichts, als Naturnothwendigkeit, und Naturnothwendigkeit nur Freyheit ist. Dies ist so lange möglich, als der Grund nicht aufgezeigt ist, aus welchem es erhellet, daß diese Nothwendigkeit absolut, und folglich die Aussage des Bewußtseyns wahr sey. Glaubt er nun, daß der Grund von beyden blos in der Erfahrung liegen müsse, wenn irgend einer anzutreffen sey, und untersucht er zu diesem Ende das Gebiet, und die Natur der Erfahrung durch die Erfahrung, so wird er, wenn er scharfsinnig genug ist, leicht bemerken, daß hier schlechterdings

kein Absolutes zu finden sey, daß alles auf einen höhern Grund hinweise, daß man in einem ewigen Kreise vom Bedingten zum Bedingten herumgetrieben werde. Es bleibt also dieselbe Zufälligkeit, dieselbe Ungewißheit in Rücksicht auf Freyheit, und Naturnothwendigkeit. Er hält es also für schlechterdings unmöglich, daß dieser Grund je zu finden sey, und zweifelt daher an beyden, und wird Skeptiker; oder er nimmt das eine an, und verwirft das andere, und wird entweder transscendenter Idealist, oder Materialist.

XL.

Die ächte Philosophie, die das wirklich leistet, was sie leisten soll, die nämlich die ganze Erfahrung erkläret, schlägt einen ganz andern Weg ein. Sie erhebt sich nämlich über die Erfahrung, und versucht es, dieselbe aus der Natur der Intelligenz, oder des Ich, zu deduciren, wie sie in der Wirklichkeit ist. Sie kann dies nicht anders, als dadurch, bewerkstelligen, daß sie das Ich aus seiner sonst nothwendigen, und in der Wirklichkeit unzertrennlichen Verbindung mit den Objekten reißt, um durch diese Trennung das Ich, wie es an sich ist, kennen zu lernen. Sollte sich aus dieser Untersuchung ergeben, daß das Ich an sich nothwendig frey, und seinem Wesen nach nichts, als Freyheit sey, und daß folglich auch die Freyheit im empirischen Bewußtseyn nicht anders erscheinen könne, als wie sie an sich ist, nämlich als Freyheit mit dem Bewußtseyn von Nothwendigkeit; sollte sich

ferner

ferner daraus ergeben, daß das Ich nur dadurch zum Bewußtseyn kommen, oder Ich seyn könne, daß auf das freye Streben ins Unendliche ein Anstoß geschehe, daß folglich etwas gesetzt wurde, das dem Ich widerstehe, und durch Widerstand zu sich selbst zurück reflektire, so, daß vermittelst des Widerstandes das Bewußtseyn einer bestimmten Thätigkeit, und vermittelst dieser das Bewußtseyn des Widerstandes möglich werde; daß folglich das, was dem Ich widerstehet, das Ding im empirischen Bewußtseyn nicht anders erscheinen könne, als wie es an sich ist, als Nicht — Ich, als Naturnothwendigkeit, und daß daher das nothwendige Bewußtseyn von Freyheit eben so wenig täusche, als das Bewußtseyn von Dingen außer uns, die unter der Bestimmung der Naturnothwendigkeit vorkommen: — so wäre aus der Einsicht des Ich an sich die ganze Erfahrung, die innere, die sich blos auf das Ich, also auf Freyheit, und die äußere, die sich blos auf Dinge, also auf Naturnothwendigkeit beziehet, vor aller Erfahrung deducirt, und zwar so, wie sie in der Wirklichkeit ist. Dieses letztere ist wohl zu merken; wir werden in der Folge noch sehen, wie äußerst wichtig diese Bestimmung ist.

Es soll aus der Einsicht der Natur der Intelligenz, oder des Ich an sich, ein ganz reines, von der Erfahrung ganz unabhängiges Wissen der Erfahrung hervorgebracht werden, wodurch die Erfahrung in allen ihren wesentlichen Eigenschaften, so wie sie in der Wirklichkeit vorkommt,

begründet, bestätigt, und überhaupt gezeigt werden soll, daß sie nicht anders seyen könne, als sie wirklich ist, und daß folglich die Aussagen des gemeinen Bewußtseyns in Beziehung auf die Nothwendigkeit der Freyheit, und der Dinge, die unabhängig von der Freyheit existiren sollen, nicht trügen, sondern so gewiß, und wahr seyen, als wir selbst sind. Soll nun durch die Einsicht des Ich an sich die ganze Erfahrung, wie sie wirklich ist, a priori construirt, und dadurch ein wissenschaftliches, oder reines Wissen derselben hervorgebracht werden, so darf weder das Ich an sich, noch das Nicht — Ich an sich, oder weder das absolute Ich, noch das absolute Nicht — Ich einzeln, und isolirt gesetzt, als möglich gedacht werden. Es ist schlechthin unmöglich, daß je ein absolutes Ich, getrennt vom Nicht — Ich; noch ein absolutes Nicht — Ich, getrennt vom Ich, in der Wirklichkeit existiren könne. Das Ich würde in diesem Falle zugleich Nicht — Ich, und das Nicht — Ich zugleich Ich seyn. Das Wesen des Ich bestehet nämlich darin, daß es bewußtseyend ist; es kann aber nicht bewußtseyend seyn ohne Beschränkung, und es kann nicht als beschränkt gedacht werden, als vermittelst des Nicht — Ich, das dem freyen Streben ins Unendliche widerstehet, und es zu sich selbst zurücke reflektirt, wodurch Selbstbewußtseyn, und Bewußtseyn von Objekten in unzertrennlicher Verbindung möglich wird. Eben so bestehet das Wesen des Nicht — Ich darin, daß es blos ruhet, gar nicht weder vorwärts noch rückwärts streben, und wegen des absoluten Man-

gels

gels von Selbstthätigkeit nie zum Bewußtseyn von sich selbst, oder von etwas außer sich kommen, sondern nur durch den passiven Widerstand, den es gegen das strebende Ich äußert, die nothwendige Bedingung des Bewußtseyns in demselben werden kann; daß es folglich abgesondert von dem Ich, als absolutes Nicht — Ich, absolutes Nichts ist. Das Nicht — Ich, wenn es abgesondert von dem Ich möglich wäre, müßte sein Seyn selbst bestimmen können, Selbstbewußtseyn haben, und folglich Ich seyn. Also sowohl das absolute Ich, als das absolute Nicht — Ich abgesondert in der Wirklichkeit gedacht, ist ein paarer Widerspruch. Beyde sind nur in unzertrennlicher Verbindung, und wechselseitiger Beschränkung, möglich. Soll das Ich bewußtseyend, das heißt, wirklich Ich seyn, so muß es zum Theil gesetzt, und zum Theil nicht gesetzt, das heißt, es muß mit dem Nicht — Ich in Verbindung gesetzt werden, so, daß die ganze Sphäre des Bewußtseyns nicht blos das Ich einnimmt, sondern auch ein Theil davon dem Nicht — Ich überlassen bleibt, wodurch einzig und allein Selbstbewußtseyn in Gegensatz gegen das Nicht — Ich möglich wird. Wird das Ich isolirt gedacht, so fällt die Möglichkeit des Selbstbestimmens aus Mangel einer entgegengesetzten Sphäre, welche die nothwendige Bedingung des Selbstbestimmens, das heißt, der Sphäre, die das Ich einnehmen soll, weg, das Bewußtseyn, Ich, ist schlechterdings unmöglich, und das Ich hört auf, Ich zu seyn, weil sein Wesen im Be-

wußtseyn bestehet, und in diesem Falle kein Bewußtseyn statt haben kann.

XLI.

Eben so muß, wenn das Nicht — Ich ein Gegenstand des Bewußtseyns werden soll, dasselbe zum Theil gesetzt, zum Theil nicht gesetzt, das heißt, es muß nebst dem Nicht — Ich in demselben auch Ich gesetzt, und zwar zugleich, in unzertrennlicher Verbindung gesetzt seyn; es kann nur bestimmt werden in Gegensatz gegen das, was es nicht ist, gegen das Ich. Es muß zugleich Negation, und Realität seyn; Negation, insofern es von der Sphäre des Ich ausgeschlossen, und also nicht gesetzt, wird: Realität, insofern es in die Sphäre des Ich aufgenommen, und folglich gesetzt wird. Das heißt der Satz: Ich und Nicht — Ich müssen theilbar gesetzt werden, damit das Bewußtseyn möglich werde. Diese Natur des Ich und Nicht — Ich, diese unzertrennliche Verbindung beyder ist schlechthin nöthig; sie ist in Ewigkeit nicht zu ändern, wenn das Bewußtseyn als möglich gedacht werden soll. Der Philosoph trennt nur durch künstliche Abstraktion das Ich von dem Nicht — Ich, um in dieser Absonderung das Wesen des Ich, rein, wie es an sich ist, zu erhalten, und dann nach diesem Maaßstabe auch das Wesen des Nicht — Ich zu bestimmen; daraus siehet er nun ein, daß zwar das Bewußtseyn von dem Ich ausgehen müsse, daß es folglich an sich absolut, und nothwendig frey sey, daß aber als Bedingung der Möglichkeit

des

des Bewußtseyns, und folglich auch, daß das Ich Ich seyn könne, etwas, das dem freyen Streben des Ich widerstehe, also ein Nicht – Ich mit dem Ich in unzertrennlicher Verbindung gedacht werden müsse. Der Philosoph trennt also nicht, um zu trennen, sondern mit absoluter Nothwendigkeit zu verbinden, was in der Wirklichkeit als zufällig verbunden erscheint, weil hier der Grund dieser Verbindung nicht sichtbar ist, den der Philosoph in der Natur der Intelligenz durch künstliche Abstraktion findet.

Wenn also der Philosoph das Selbstbewußtseyn als Grund der Möglichkeit des objektiven Bewußtseyns voraussetzt, so ist das nicht so zu verstehen, als wenn das Ich zuerst sich seiner Selbst, und dann des Objektes bewußt werden könnte, eben so wenig, als anzunehmen ist, daß das Nicht – Ich zuerst zum Vorschein kommen müsse, weil es dem freyen Streben widerstehet, und dasselbe reflektirt, und insofern als nothwendige Bedingung des Bewußtseyns gesetzt wird. Nein, die Handlung des Setzens gehet weder der Handlung des Gegensetzens vorher, noch folgt sie auf dieselbe; sondern Setzen und Entgegensetzen gehet in demselben Momente vor, ist im Grunde eine und dieselbe Handlung, und wird nur in der Reflexion auf ein Mannichfaltiges, das zu unterscheiden ist, gedacht. Nämlich das Setzen des Ich für sich gedacht, ist positiv, ein bloßes Setzen; in Verbindung mit dem Nicht – Ich, ist es ein Gegensetzen; denn es wird dem

Nicht _ Ich entgegengesetzt, so, wie auf das Nicht _ Ich reflektirt wird. Oder, das Ich ist zum Theil ein Setzen, insofern nämlich das Nicht _ Ich nicht gesetzt wird, und zum Theil ein Entgegensetzen, insofern das Nicht _ Ich gesetzt, auf dasselbe reflektirt wird; das Ich ist also ein Setzen und Gegensetzen zugleich, nur nach einer verschiedenen Ansicht. Eben so ist das Nicht _ Ich zum Theil ein Setzen, insofern das Ich nicht gesetzt wird, und zum Theil ein Entgegensetzen, insofern das Ich gesetzt wird. Setzen und Entgegensetzen ist also eine, und dieselbe absolute Handlung des menschlichen Geistes, und kann in der Wirklichkeit gar nicht, als eine verschiedene Handlungsweise, gedacht werden. Nur in der künstlichen Reflexion hat eine Trennung statt, die aber nicht vorgenommen wird, um sie zu unterhalten, sondern für immer absolut nothwendig aufzuheben, indem der Grund aufgedeckt wird, nach welchem Setzen und Entgegensetzen als absolut Eins bestimmt wird. Es wird eben so absolut entgegengesetzt, als gesetzt: wenn nun das Entgegensetzen aus dem Setzen abzuleiten wäre, so hörte es auf, absolut zu seyn, indem es einen Grund voraussetzte, und dann müßte auch das Setzen aufhören, absolut zu seyn; denn das Setzen ist zugleich ein Gegensetzen, insofern auf das Gegentheil reflektirt, und folglich das Setzen dem Entgegensetzen entgegengesetzt, und auf solche Art als das Gegentheil desselben bestimmt wird.

So wie das blos Bestehende, die Materie, in sofern auf das Ich reflektirt, und folglich dasselbe gesetzt wird, negativ, das ist, als Nicht-Ich bestimmt wird, so muß auch, in sofern auf das Nicht-Ich reflektirt, und dasselbe gesetzt wird, selbst das Ich negativ, daß ist, als Nicht-Nicht-Ich bestimmt werden.

Es giebt daher gar keine absolute Realität in der Wirklichkeit, und kann schlechterdings nie eine geben; jede Realität ist zugleich auch Negation, das ist, Limitation. Eben so giebt es auch keine absolute Negation; jede Negation ist zugleich Realität, und folglich ebenfalls Limitation. Alles Reale ist etwas nicht; und alles Negative ist ein Etwas: alles Reale ist daher durch ein Negatives, und alles Negative durch ein Reales bestimmt. Ohne Negation giebt es keine Realität, und ohne Realität giebt es keine Negation. —

Eben so wenig giebt es eine absolute Einheit, die in dem wirklichen Bewußtseyn ohne ein Mannigfaltiges vorkommen könnte; so wie es kein absolutes Mannigfaltiges ohne Einheit geben kann. Die Einheit ist also durch das Mannigfaltige und das Mannigfaltige durch die Einheit bestimmt. Keine Einheit, kein Mannigfaltiges, kein Mannigfaltiges, keine Einheit. Jede Einheit ist zugleich ein Mannigfaltiges, und jedes Mannigfaltige eine Einheit; beydes vereinigt gedacht, ist Allheit. Alles also, was wirklich ist, ist Allheit, das ist, ein Ganzes. Die

absolut einfachen Substanzen der Leibnitzianer sind daher eben so wohl ein Produkt der bloßen Einbildungskraft ohne Realität, wie das bloße Mannigfaltige der Materialisten, denen alles ein Aggregat ohne Einheit ist. Die Seele des Menschen ist weder einfach, noch Materie; sondern sie ist Einheit, und Mannigfaltigkeit zugleich. Es läßt sich daher die Unsterblichkeit der Seele weder aus ihrer vorgeblichen Einfachheit, noch die Sterblichkeit derselben aus ihrer erträumten Mannigfaltigkeit, oder Materialität beweisen. Denn sowohl Einfachheit, als Mannigfaltigkeit, isolirt, oder absolut gedacht, ist ein Unding.

So giebt es auch kein absolutes Quantum dem Raum, und der Zeit nach. Ich kann daher von der Welt eben so wenig sagen, daß sie einen Anfang in der Zeit habe, und dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen sey, noch daß sie keinen Anfang in der Zeit, und keine Gränzen im Raume habe. Denn hier wird die Welt als unabhängig von dem Ich betrachtet. Raum und Zeit sind ohne das Ich absolut Nichts; so auch dasjenige, was den Raum und die Zeit erfüllt. Ohne Ich ist kein Nicht -- Ich denkbar, also auch keine Welt, als der Inbegriff alles dessen, was dem Ich entgegengesetzt ist, aller bestimmten Nicht -- Ich, oder der Dinge. Die Welt aber in Verbindung mit dem Ich gedacht ist weder der Zeit und dem Raume nach bloß beschränkt, noch bloß unbeschränkt; sondern beydes zugleich. Sie

wird theilbar mit dem Ich gedacht: so wie also das Ich nur insofern beschränkt ist, als es unbeschränkt ist, so ist auch die Welt beschränkt in ihrer Unbeschränktheit, und unbeschränkt in ihrer Beschränktheit. Es giebt keine Unbeschränktheit ohne Beschränktheit, und keine Beschränktheit ohne Unbeschränktheit. Insofern also das Ich als unbeschränkt gesetzt wird, wird die Welt durch den nothwendigen Gegensatz als beschränkt gedacht, und insofern das Ich als beschränkt gesetzt wird, muß die Welt als unbeschränkt gedacht werden. Beyde sind also unbeschränkt, und beschränkt zugleich. Das Ich ist absolut, und unbeschränkt in Rücksicht auf sein ideales Handeln, sein Streben in die Unendlichkeit durch Vorstellen und Wollen, und in Rücksicht auf die Kraft, sein Seyn, und durch dieses das Seyn alles dessen, was von ihm verschieden ist, zu setzen; die dem Ich entgegengesetzte Welt ist durch Gegensatz beschränkt, insofern das Wesen des Nicht — Ich überhaupt im Bestehen, im bloßen passiven, todten Widerstehen, im gänzlichen Mangel von Selbstthätigkeit, bestehet. Das Ich tritt durch sein Streben ins Unendliche (durch Vorstellen, und Wollen) aus sich selbst heraus, und über alles Objektive hinaus; es giebt in der ganzen Unendlichkeit keine Gränze, wo das Streben des Ich erschöpft wäre; es giebt kein Objekt, über welches hieraus das Ich nichts mehr denken, und wollen könnte, wodurch sein Trieb nach intellektueller, und moralischer Vollkommenheit gänzlich befriedigt wäre, wo ein unveränderlicher Zustand für dasselbe einträte.

In dieser Rücksicht ist das Ich unbeschränkt, oder absolut.

Das Nicht — Ich hingegen kann aus seiner Sphäre gar nicht heraus, und in die Sphäre des Ich hinüber treten, dasselbe auf seinem eigenen Gebiete angreifen, und selbstthätig auf dasselbe einwirken; es wirkt nur durch Nichtwirken, insofern auf dasselbe von dem absolut strebenden Ich gewirkt wird, und dieses durch sein nothwendiges, und todtes Bestehen dessen, was es ist, demselben nothwendig widerstehet. Abgesondert von dem Ich gedacht, ist das Nicht — Ich weder beschränkt, noch unbeschränkt; denn es ist kein Gegensatz da. Sein Wesen bestehet darinn, daß es sich nicht selbst beschränken kann; und das Ich als das einzige aktiv Beschränkende ist weggedacht. Das Ich ist aber beschränkt in Rücksicht auf sein objektives Wirken; in der ganzen Unendlichkeit kann sein Wirken in Beziehung auf das Nicht — Ich nie ein Schaffen werden, es bleibt immer bloß ein Vorstellen, und Wollen. Das Nicht — Ich bleibt immer seinem Wesen nach, was es ist, ein durch sein blosses Bestehen dem Ich Widerstehendes. Diesen Widerstand, der das Wesen des Nicht — Ich ausmacht, kann die Freyheit des Ich nie aufheben: alles, was das Ich gegen das Nicht — Ich vermag, betrifft blos das, was dem Nicht — Ich zufällig ist, eine gewisse Mannigfaltigkeit der Form, die das Ich, unter gewissen Bedingungen, und unveränderlichen Gesetzen, nach Belieben

verändern, kann. Auf diese Art kann es zwar den Widerstand vermindern, aber nie gänzlich aufheben; die Natur immer mehr in seine Gewalt bekommen, aber nie über dieselbe unbeschränkter, allmächtiger Herr werden. Das Ich kann zwar idealiter bestimmen, oder posiuliren, wie die Welt seyn sollte, aber nie dem Postulat der Vernunft gemäß dieselbe realiter bestimmen, oder jene ideale Bestimmung in der Wirklichkeit exequiren. Das Ich ist also mehr eine gesetzgebende, als vollziehende Gewalt. Das Ich ist daher in dieser Rücksicht durch das Nicht — Ich beschränkt; es ist beschränkt, sofern das Nicht — Ich unbeschränkt gedacht wird. Das Nicht — Ich ist aber unbeschränkt, oder absolut, in sofern sein Wesen, das durch sein bloßes Bestehen ewig Widerstehende, durch das Ich nicht aufgehoben werden kann, und das Ich folglich immer unter den Gesetzen des Nicht — Ich stehet.

XLII.

Daraus erhellet nun, daß die Sätze: Die Welt ist dem Raum und der Zeit nach begränzt, oder unbegränzt, eben so wenig Sinn habe, als wenn behauptet wird, daß ein viereckigter Cirkel rund, oder nicht rund sey. Denn Raum und Zeit, und was dieselben erfüllt, ist nur etwas in Verbindung mit dem Ich, und ohne diese absolut nichts. Die Welt ist dem Raum und der Zeit nach begränzt, in sofern das Ich durch sein Streben, ins Unendliche unbegränzt ist, durch diese Unbegrän-

gränztheit der Schranken, in welche es in jedem Momente, aufs neue eintritt, gewahr werden, und an der Unendlichkeit gleichsam einen Maaßstab haben kann, an welches es alles Endliche, das ihm gegeben wird, hält. Die Welt ist dem Raum und der Zeit nach unbegränzt, in sofern das Ich begränzt gedacht wird. Das Ich kann im jedem Momente nur ein gewisses bestimmtes Quantum von Realität fassen und in sich aufnehmen; dadurch entstehet ihm nothwendig Raum und Zeit. Aber das Ich strebt über jede gegebene, und denkbare Schranke hinaus. Um seine Persönlichkeit nicht zu verlieren, muß in jedem Zeitmomente eine neue Schranke gedacht werden, über die es hinausschreiten, die es folglich umfassen, und auf solche Art das Bewußtseyn seiner Persönlichkeit, oder Beschränktheit erhalten, und behaupten kann. Wäre es möglich, daß in irgend einem Zeitpunkte eine letzte Gränze dem Raum und der Zeit nach gegeben wäre, so würde in demselben Augenblicke das Ich in Nichts zerfallen, und folglich alles Bewußtseyn für immer verlieren. Die Welt muß also dem Raum, und der Zeit nach als unbegränzt gedacht werden, damit das Ich immer ein bestimmtes Quantum von Realität fassen, sich dadurch selbst beschränken, und das Bewußtseyn von einer Beschränktheit, von Persönlichkeit, oder Ichheit behaupten könne. Die Welt ist also dem Raum und der Zeit nach beschränkt, und unbeschränkt zugleich; sie ist beschränkt in ihrer Unbeschränktheit, und unbeschränkt in ihrer Beschränktheit. Sie hat für das Ich einen Anfang

wäre

fang gehabt, und keinen gehabt; eben so wird sie für dasselbe ein Ende nehmen, und keines nehmen.

Denkt man sich das Nicht — Ich als beschränkt durch das Ich, in wiefern nämlich das Ich das Bewußtseyn von dem Nicht — Ich selbstthätig, und frey hervorbringt, dadurch das Seyn des Nicht — Ich bestimmt, und dieses von sich abhängig macht, so hatte die Welt für das Ich einen Anfang. Denkt man sich aber das Ich als bestimmt durch das Nicht — Ich, in wiefern nämlich das Nicht — Ich als von der Freyheit unabhängig, und als nothwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseyns, vorausgesetzt werden muß; in wiefern also kein Bewußtseyn möglich ist ohne absolutes Seyn, so hatte die Welt für das Ich keinen Anfang. Das erste ist eine Folge eines durch sich selbst bestimmten Aktes der Freyheit, indem das Bewußtseyn absolut anhebt, einen absoluten Anfang nimmt, ohne daß der Grund davon in dem Nicht — Ich gesucht werden kann, indem es schlechterdings unmöglich ist, daß durch die Einwirkung der Materie auf Materie ein Bewußtseyn oder ein Ich entstehen kann. Das zweyte ist eine Folge der Naturnothwendigkeit, welcher auch das Ich als beschränktes Wesen unterworfen ist, indem das Ich weder seiner selbst, noch irgend eines Objekts sich bewußt werden kann, wenn nichts da ist, was der in die Unendlichkeit hinaus strebenden Freyheit widerstehet, und

sofern ein von der Freyheit unabhängiges Seyn, und Wesen behauptet. Nach dem ersten ist der Satz unumstößlich wahr: Es giebt kein Seyn ohne Bewußtseyn. Nach dem zweyten ist der zweyte eben so unumstößlich wahr, daß es kein Bewußtseyn ohne Seyn giebt. Nach dem ersten ist das Nicht — Ich durch das Ich bestimmt; nach dem zweyten wird das Ich durch das Nicht — Ich bestimmt. Nach dem ersten entstehet die Welt in dem Ich; nach dem zweyten entstehet das Ich in der Welt.

Doch ist zu bemerken, daß in dem ersten das thätige Princip des zweyten (der Grund), in dem zweyten aber nur das ruhende, passive Princip des ersten (die Bedingung) liegt. Nach dem ersten wird die Welt für das Ich (das Bewußtseyn der Welt) durch absolute Thätigkeit hervorgebracht; nach dem zweyten wird eben dieses Bewußtseyn durch absolute Negation von Thätigkeit blos bedingt. In dem ersten hat ein absolutes Streben, in dem zweyten ein absolutes Bestehen, und Widerstehen statt. Es muß also vom ersten ausgegangen werden, wenn die Möglichkeit des Bewußtseyns, und des bestimmten Ich, des Ich in der Wirklichkeit deducirt werden soll. In dieser Rücksicht wird behauptet, daß Freyheit der Grund der Nothwendigkeit, diese aber die bloße Bedingung der ersten sey.

Aber eben hieraus erhellet, daß beydes in unzertrennlicher Vereinigung gedacht werden müsse, wenn nicht

beydes

beydes aufgehoben werden soll. Beyde Sätze: Die Welt hat einen Anfang, und sie hat keinen, sind nur wahr, insofern sie auf die eben beschriebene Art vereinigt werden. Außer dieser Verbindung ist einer so falsch, als der andere.

XLIII.

Eben so sind die Sätze zu vereinigen: Die Welt hat ein Ende, und, sie hat keines. Die Welt hat ein Ende, insofern das Ich als absolut, und frey, und das Nicht — Ich von demselben abhängig gedacht, insofern das Ich strebt, das Nicht — Ich zu vernichten, und mit sich selbst ganz harmonisch, das ist, zum Ich zu machen, und dadurch den Widerstand, worin sein Wesen bestehet, vollkommen aufzuheben. Alles Vergängliche, Veränderliche soll vergehen, und nur das Unvergängliche, Unveränderliche soll seyn, und herrschen. Dieser Trieb liegt tief, und unvertilgbar in eines jeden Menschen Seele. Dies ist die Ruhe, nach welcher das Herz des Menschen mitten im Gewühle seiner Geschäftigkeit, und der ihn umgebenden, jeden Augenblick sich in einer andern Gestalt darstellenden Gegenstände, mitten im Wechsel der Freuden und Leiden sich sehnet. Dies ist der Grund, der den Menschen nach der Erde einen Himmel, nach einem irdischen, vergänglichen, ein himmlisches, unvergängliches Leben ahnden, und mit Gewißheit erwarten läßt. Dies tröstet den Unglücklichen in den größten Leiden; und giebt selbst den immer dahin schwindenden, und unter

neuen

neuen Gestalten wieder erscheinenden Freuden ihren wahren Reiz. Alles ist eitel, und vergänglich, denkt der in sich selbst zurückgezogene Mensch, Freuden sowohl, als Leiden. Es muß ein Zustand eintreten, wo keine Thräne mehr fließt, kein Kummer mehr nagt, kein Seufzer mehr gehört wird; ein Zustand, wo die Freude nicht mehr wechselt, sondern ewig, und unveränderlich ist. Durch diesen Gedanken erhebt sich der Mensch über beyde, über Freuden, und Leiden, ermannet sich zur Erfüllung seiner Pflicht, zur Betreibung irdischer Geschäfte, die nur unter dieser Ansicht einen Werth für ihn haben können, und wi oft entzückt, wenn er sich in die Betrachtung seines zukünftigen Zustandes verliert. Der Mensch lebt daher mehr in dem Zustande, der werden soll, als in dem, der wirklich ist; mehr in der Hoffnung zukünftiger Freuden, als im Genusse der gegenwärtigen. Der Rechtschaffene führet hier schon ein himmlisches Leben. Das Himmelreich ist in seinem Herzen; es kommt nicht von außen, sondern drängt sich von der Seele nach außen, und schaffet da den Zustand, der eines freyen Geistes würdig ist. Dies ist auch der Grund, der die Theologen durch ein dunkles Gefühl der Menschenwürde, und der das Nicht, Ich zu zerstören strebenden Freyheit bestimmt hat, den Himmel als einen fest bestehenden, unveränderlichen Zustand zu erklären. Sie betrachteten das Ich nur einseitig, insofern es unabhängig von dem Nicht — Ich seyn, und sich in die Form der reinen Vernunft (in die Gottheit)

heit) wirklich, nicht blos durch ein Streben (ideale Thätigkeit), verlieren soll.

Aber die Welt hat kein Ende, insofern das Ich nothwendig abhängig ist von dem Nicht — Ich, über dessen Wessen, der im Widerstande bestehet, die Freyheit schlechterdings in Ewigkeit nichts vermag, wenn das Ich nicht aufhören soll, Ich, das ist, bewußtseyend, zu seyn. Ist kein Widerstand mehr da, so kann auch kein Bewußtseyn von Selbstthätigkeit, von Freyheit, mehr statt haben, und das Ich ist nothwendig vernichtet. Das Vergängliche (die Objektenwelt) soll also seyn, und in Ewigkeit bestehen, damit das Unvergängliche (der freye Geist) durch Wirken auf das Vergängliche bleiben könne. Das Ich postulirt daher eine Ewigkeit der Welt rückwärts und vorwärts, damit das Ich Ich seyn könne. Und sie vernichtet eben diese Ewigkeit rückwärts, und es vorwärts, aus eben dem Grunde. In dieser ewigen, immerwährenden (idealen) Vernichtung und Schöpfung der Welt bestehet das Wesen des Ich — Freyheit in unzertrennlicher Verbindung mit Naturnothwendigkeit. Trennt man in der Wirklichkeit ein Glied, so vernichtet man beyde.

Eben diese Bewandniß hat es mit dem Raum. Man mag von den beyden Sätzen, daß der Raum endlich, oder unendlich sey, einzeln aufstellen, und behaupten, welchen man will, so kann der Gegensatz mit gleichen Gründen behauptet werden. Auf solche Art entste-

het ein absoluter Widerspruch, der nicht anders zu heben ist, als durch den Satz der Beschränkung, oder Theilbarkeit des Ich, und Nicht — Ich, wodurch beyde unzertrennlich mit einander vereinigt werden. Der Begriff des absoluten Ich ist eigentlich das dritte, in welchem beyde zum Theil einander entgegengesetzt, und zum Theil gleich sind. Daher hat auch die Frage, ob die Materie ins Unendliche theilbar sey, oder nicht, gar keinen Sinn. Beyde Behauptungen einzeln genommen, sind falsch, und nur in ihrer Vereinigung, und gegenseitigen Begränzung, die durch das Ich geschiehet, wahr. Eben so sinnlos ist die Frage, ob der Raum leer, oder erfüllt, ob er blos idealisch, oder real sey. Er ist weder das Eine, noch das andere, einzeln genommen, sondern beydes zugleich.

XLIV.

Der Raum, objektiv genommen, ist die Materie selbst; subjektiv, die Form der Anschauung der Materie. Keines kann ohne das andere seyn; beyde sind vielmehr Eins auf dem transscendentalen Standpunkte.

Die Zeit ist, objektiv genommen, das Ich selbst; denn sie ist das dem Raume Entgegengesetzte. Der Raum ist aber Materie (Nicht — Ich), also ist die Zeit Nicht — Materie, (Nicht — Nicht — Ich), also Ich. Subjektiv betrachtet ist die Zeit die Form, nach welchen das Ich sich selbst (seine Selbstbestimmungen) anschauet. Die Zeit

ist weder erfüllt, noch leer; sonderh beydes zugleich. Sie ist das Ich (eine Reihe von Selbstbestimmungen), also erfüllt, aber nur durch die Form, nach welcher das Ich sich (eine bestimmte Reihe von Selbstbestimmungen) successiv anschauet, und dadurch sich beschränkt. Das Ich ist in dieser Rücksicht die sich selbst anschauende Zeit. Das absolute Ich ist die absolute, unendliche Zeit; eine Zeit also, die keine Zeit ist, weil keine bestimmte Succession statt hat. Das wirkliche Ich ist die bestimmte Zeit.

Die Welt ist in gewisser Rücksicht eine Reihe (Ordnung) von unendlich vielen bestimmten, oder bestimmbaren Substanzen, deren Wesen im bloßen (ruhenden, passiven) Seyn bestehet. Das Ich ist eine Reihe (Ordnung) von unendlich vielen durch sich selbst bestimmten, oder bestimmbaren Handlungen (eine Reihe von selbstthätigem Seyn). Die wirkliche Welt ist für das Ich eine fixirte Raumlinie (ein Aggregat von Materie, das als zugleich seyend successiv, also im Raum, angeschaut wird); das wirkliche Ich ist für sich selbst eine fixirte Zeitlinie, eine Reihe von Handlungen, die als auf einander folgend successiv, also in der Zeit, angeschauet werden; diese Reihe heißt daher, weil aller Raum ausgeschlossen ist, in Gegensatz gegen die Materie Geist. Aber das Ich ist Materie und Geist zugleich; es muß mit dem Nicht-Ich theilbar gesetzt werden. Der Geist (insofern er beschränkt gedacht wird, oder Ich ist) kann nicht ohne Materie, und die Materie nicht ohne Geist seyn, insofern das Bewußt-

seyn von Materie von dem Selbstbewußtseyn abhängt. Die Frage also, wie kann der Geist auf die Materie, oder diese auf jenen wirken: ist ganz' sinnlos. Der Geist wirkt nämlich gar nicht auf Materie; er wirkt nur auf sich; er ist selbst in gewisser Rücksicht Materie (geistiger Körper.) Eben so wirkt auch nicht die Materie auf den Geist, sondern nur auf sich; sie ist selbst Geist (körperlicher Geist). Von derselben Beschaffenheit sind die Fragen: Ist die Seele des Menschen blos Materie, oder Geist? — Beydes muß vereinigt gedacht werden, und macht durch wechselweise Beschränkung nur ein und dasselbe Wesen aus. Nur daraus, daß man in der Wirklichkeit trennte, was nur in der Spekulation getrennt werden kann, entstunden die Hypothesen von Realismus, Idealismus, Dualismus, Materialismus, Spiritualismus, von einfachen Substanzen (Monaden) von prästabilirter Harmonie, von dem physischen Einfluß.

Nach unserer Darstellung ist einmal das Ich so (unbeschränkt und beschränkt, Geist und Körper zugleich), es ist absolut so. Es ist also unsinnig, erklären zu wollen, warum es so ist, wie die Schranke in das Unbeschränkte, und das Unbeschränkte in die Schranke gekommen sey. Schrankenloßigkeit, und Schranke machen das absolute Wesen des Ich aus. Daran zweifeln wollen, heißt zweifeln, ob das Ich Ich sey.

XLV.

Eben so ist Ich, und Nicht — Ich nach der Kategorie der Substantialität zu bestimmen. Nichts, was wirklich ist, ist für sich Substanz, oder Accidenz, sondern immer nur im Gegensatz gegen ein anderes, durch den Begriff der Theilbarkeit. Dem Absoluten, da es nicht in dem Bezirke der Wirklichkeit, sondern außer demselben liegt, kommt weder das Prädikat, Substanz, noch Accidenz, zu. Das Ich ist Substanz, insofern es das Nicht — Ich im Bewußtseyn bestimmt, und von sich abhängig zu machen strebt (wie beym Wollen). Nach diesem Gesichtspunkt ist das Nicht — Ich, dem Ich entgegengesetzt, ein bloßes Accidenz des Ich. Das Ich ist Accidenz des Nicht — Ich, insofern das Ich von demselben abhängt (wie bey'm Vorstellen). In dieser Rücksicht ist also das Nicht — Ich die Substanz des Ich. Das absolute Ich ist weder Substanz, noch Accidenz, weil demselben weder etwas gleich- noch entgegengesetzt werden kann. Aber das wirkliche Ich ist Substanz und Accidenz, Ich und Nicht — Ich zugleich. Nur in der Spekulation kann die Substanz von dem Accidenz, das Ich von dem Nicht — Ich getrennt werden. In der Wirklichkeit ist beydes nothwendig vereiniget.

Spinoza trennte mit Unrecht die Substanz von dem Accidenz; machte das Ich und Nicht — Ich zum bloßen Accidenz, und die Gottheit zur einzigen absoluten Substanz. Es giebt weder eine absolute Substanz, noch ein

absolutes Accidenz. Alles, was in der Wirklichkeit ist, ist durch Gegensatz theils Substanz, theils Accidenz. Die Welt ist weder Substanz, noch Accidenz; sie ist für sich gar nicht, sondern für das Ich, und in Beziehung auf das Ich ist sie theils Substanz, theils Accidenz. Eben so ist das Ich an sich weder Substanz noch Accidenz, sondern in Beziehung auf die Welt theils Substanz, theils Accidenz. Die Welt hängt weder ausschlüssig von der Freyheit, noch die Freyheit von der Welt ab; sondern beyde bestimmen sich wechselsweise als Substanz und Accidenz.

XLVI.

Derselbe Mißverstand herrschet nach der Kategorie der Causalität in der Anwendung der Idee des unbedingten Grundes. Betrachtet man das Ich und Nicht — Ich nach dem Verhältniß der Ursache und Folge, so entstehen folgende zwey Sätze, von denen wieder jeder so streng bewiesen werden kann, als sein Gegentheil, und folglich beyde sich aufheben, wenn sie nicht in einem dritten beschränkt werden. Entweder die Reihe der Ursachen ist eine endliche, oder eine unendliche. Demnach ist entweder alles, was ist, durch Freyheit; oder alles durch Naturnothwendigkeit. Kant drückt diese beyden Sätze so aus: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können.

Es ist noch eine Causalität durch Freyheit zur Erklärung derselben nothwendig anzunehmen. Und: Es ist keine Freyheit, sondern alles geschiehet nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit.

Es giebt in der Wirklichkeit, isolirt gedacht, weder absolute Freyheit noch absolute Nothwendigkeit; sondern beydes muß zusammen gedacht, und durch Gegensatz wechselseitig bestimmt werden. Folglich muß alles Denkbare nach dem Gesetze der Wechselwirkung gedacht werden. Die Kategorie der Substanzialität, und Causalität fliesset in der Kategorie der Wechselwirkung in Eins zusammen. Die Reihe der Naturursachen ist weder endlich, noch unendlich allein, sondern endlich und unendlich zugleich; sie ist endlich in ihrer Unendlichkeit, und unendlich in ihrer Endlichkeit. In sofern das Ich als unendlich gesetzt wird, wird das Nicht -- Ich (die ganze Natur) als endlich gesetzt; und umgekehret. Die Reihe der Naturursachen ist daher endlich, in sofern das Ich als frey, als die Natur bestimmend, gesetzt wird. Das Ich kann die Natur nur in sofern begreifen, oder in einem Begriffe zusammen fassen als es einen absoluten Grund, der nur als Freyheit gedacht werden kann, bestimmt, von dem alle Naturursachen abhängen sollen. Das Ich würde seine Freyheit, also seine Ich, aufgeben müssen, wenn es eine unendliche Reihe von Naturursachen annehmen, und sich selbst von denselben abhängig machen wollte. Die wirk-

liche Welt ist dem Ich immer ein bestimmtes Quantum von Naturursachen, und Folgen.

Aber die Reihe der Naturursachen ist unendlich, in wiefern das Ich als durch das Nicht -- Ich bestimmt, und daher nicht frey gedacht wird. In dieser Rücksicht soll das Ich erst frey werden. Es soll Causalität über die Natur erhalten, welches nur in einem unendlichen Progreß von Selbstbestimmungen über die Natur denkbar, und folglich nie möglich ist. Würde die Causalität des Ich durch Freyheit je die Causalität der Naturnothwendigkeit aufheben können, so würde es das Nicht — Ich, und folglich sich selbst als Ich, oder als Freyheit vernichten, weil nichts mehr da wäre, das sich dem freyen Streben widersetzte, und dadurch, als Bedingung, das Bewußtseyn, von Freyheit oder Selbstthätigkeit, und das Bewußtseyn von Naturnothwendigkeit, oder Widerstande möglich machte. So wie das Ich, um Ich zu seyn, und zu bleiben, die Natur nie vernichten, und dadurch die Reihe der Naturursachen gänzlich schließen kann, sondern diese Reihe ins Unendliche fortziehen muß; so konnte es auch die Natur nicht schaffen und die Reihe der Naturursachen durch einen absoluten Anfang bestimmen; sondern es muß die Natur als von sich unabhängig, schon immer vorhanden; also in dieser Rücksicht als unendlich ansehen. Freyheit, und Naturnothwendigkeit ist auf das innigste verbunden. Keine Freyheit, keine Naturnothwendigkeit; keine Naturnothwendigkeit, keine Freyheit. Keines läßt sich in irgend einem

Zeitpunkt als isolirt von dem andern, als absolut bestimmende Ursache des andern Denken. Die Natur ist nicht durch die Freyheit hervorgebracht, und die Freyheit nicht durch die Natur. Keines von beyden kann je das andere in der ganzen Unendlichkeit vernichten, ohne sich zugleich selbst zu vernichten. Die Freyheit ist selbst Natur, und die Natur Freyheit. Alles, was ist, ist nothwendige Freyheit, und freye Nothwendigkeit. Die Frage: Wie kann das Ich, als Freyheit, auf die von den Gesetzen des Ich ganz unabhängige Natur wirken, und umgekehrt? hat keinen Sinn. Denn die Freyheit wirkt nur auf sich, wenn sie auf die Natur wirkt; sie ist selbst Natur; sie ist das übersinnliche der Natur, und die Natur ist die versinnlichte Freyheit. Nie war Freyheit ohne Natur, und Natur ohne Freyheit, und wird es auch nie seyn.

Eben so war nie eine Gottheit ohne Welt, und eine Welt ohne Gottheit. Daher hat auch die Behauptung von der Weltschöpfung aus Nichts, oder der Weltformung aus einer schon vorhandenen Materie durch die Gottheit aus Begriffen keinen Sinn. Sie hat nur einen Sinn, in sofern in der Spekulation von dem absolut Uebersinnlichen, von einer absolut unbeschränkten Kraft (der Gottheit) ausgegangen werden muß, um die Welt, als bloße Natur, zu begründen, und als möglich zu denken. Aber soll von Gott, und der Welt, nicht als bloßer Idee sondern als Realität die Rede seyn, so muß jene Tren-

nung wieder aufgehoben, und beydes unzertrennlich vereinigt werden, so, daß weder eine Welt ohne Gott, noch Gott ohne die Welt gedacht wird. Um die Welt denken zu können, muß nothwendig Gott (als das überfinnliche Princip der finnlichen Natur) hinzugedacht werden: und um Gott denken zu können, muß nothwendig die Welt (als die übersinnliche Bedingung des Gedankens Gott) hinzugedacht werden.

Man kann daher weder sagen, Gott sey mit der Welt Eins, noch sey er von ihr unterschieden, weder in der Welt, noch außer der Welt; weil Gott auf keine Art bestimmt werden kann. Er ist das absolut Absolute, über Freyheit durch Natur, und über Natur durch Freyheit bestimmt, unendlich erhaben. Soll er doch bestimmt werden, so muß er der durch Natur beschränkten Freyheit, und der durch Freyheit beschränkten Natur zuwider bestimmt werden. Er ist daher weder Natur, noch Nicht — Natur; durch Natur verstehen wir nämlich die Welt, in sofern sie durch Freyheit bestimmt ist, die Sinnenwelt; und durch das Gegentheil der Natur das Ich, sofern es durch Naturnothwendigkeit bestimmt ist, das wirkliche, sinnliche Ich. Wenn also gesagt wird, Gott sey weder Natur, noch das Gegentheil davon, so heißt dies so viel, als: Gott ist weder mit der Welt Eins (ein bestimmtes Nicht — Ich, ein Ding), noch ist er von der Welt verschieden (ein bestimmtes Ich, eine Person)

Da er nun über beydes erhaben ist, und wir doch nichts anders kennen, als Ich, und Nicht — Ich, so kann er eigentlich gar nicht bestimmt, oder gedacht werden; sondern er ist bloß zu bestimmen, und zu denken als unbestimmbar, und undenkbar. Es muß von ihm alles abgesondert werden, was das uns bekannte Ich und Nicht — Ich ist; aber dann bleibt uns auch nichts mehr Denkbares übrig, womit er zu vergleichen, oder dem er entgegengesetzt werden könnte. Er ist uns etwas, dem weder etwas gleich, noch entgegengesetzt werden kann; folglich etwas, dem gar kein Pärdikat zukommt, noch zukommen kann; als etwas, daß sich selbst gleich, durch sich selbst bestimmt, und durch Nichts bestimmbar ist. Und so erhalten wir den Satz: Gott ist Gott. Jedes scheinbare Prädikat ist weiter nichts, als was schon im Subjekt gesagt wird; also leere Tautologie.

Es ist schlechterdings nichts denkbar, wodurch Gott eigentlich erklärt werden könnte. Wenn wir doch über Gott denken, oder sprechen wollen, so können wir uns nur solcher Begriffe, und Ausdrücke bedienen, wodurch wir ihn in Schranken herabsetzen, keinesweges aber solcher, die seinem Wesen vollkommen angemessen oder die der richtige Ausdruck desselben wären. Dies zu wissen ist von grosser Wichtigkeit, damit wir unsern schwachen Begriff, den wir von Gott uns machen, und wodurch er eigentlich immer herabgewürdigt wird, nicht für Gott selbst halten, und ihn zu einem Götzen machen. Uns auf diese

apti-

optische Täuschung unseres beschränkten Verstandes in Ansehung des Wesens Gottes aufmerksam zu machen, ist das Geschäft einer gesunden, und menschenfreundlichen Philosophie. Kennt man nun diese unvermeidliche Täuschung, so wird man in sofern nicht getäuschet, als man sie kennt. Und dann werden alle die menschlichen Bilder und Begriffe von Gott unschädlich. Kennt man diese Täuschung nicht, so hält man gewisse Begriffe von Gott als das Wesen Gottes selbst, und da man sich seinen selbgemachten Götzen, den man für den wahren Gott hält, nicht entreissen lassen will, weil der Mensch schlechterdings in keinem Momente ohne Gott seyn kann, und die Gottlosigkeit als die Zerstöhrung der Menschheit selbst ansehen muß: so wird ein solcher religiöser Schwärmer denjenigen, der seinen Götzen nicht anbethen will, nothwendig für einen Gotteslängner halten, und ihn nicht nur selbst als den ärgsten Feind der Menschheit hassen, und verfolgen, sondern ihn auch dem Hasse, und der Verfolgung anderer, denen der Glaube an Gott heilig ist, preis geben.

Diese religiöse Schwärmerey ist unendlich weiter verbreitet, als man denkt. Und vielleicht war es für keinen Zeitpunkt so nöthig, darauf aufmerksam zu machen, als jetzt, da man keinen Mittelweg kennt, und sich gewöhnlich entweder unter die Fahne der religiösen Schwärmer, oder der Gottlosen begiebt. Noch nie war die Gefahr des Atheismus größer, als in unsern Tagen, da den denkenden

Köp.

Köpfen das Unbefridigende, das Widersprechende, das die religiöse Parthey größten theils in den Begriff von Gott mit aufnimmt, nie deutlicher, als jetzt in die Augen sprang. Der Glaube an Gott konnte also nur dadurch erhalten werden, daß beyde Partheyen, die religiöse, sowohl, als die antireligiöse, erinnert wurden, daß Gott eigentlich gar nicht gedacht werden könne; und daß, wenn er doch gedacht werden soll, dies nur durch Begriffe und Ausdrücke möglich sey, die bey aller möglichen Vorsicht, und Tendenz, dieselben zu reinigen, und von dem antropophormistischen Gewande zu entkleiden, dennoch noch unrichtig, unlauter, und antropophormistisch bleiben.

Aber der edle Mann, der diesen Dienst der Menschheit leistete, ward ein Opfer der Religiösen, wie es von jeher der Fall war. — Auch die Religiösen behaupten, daß Gott unbegreiflich sey, und folglich durch keinen Begriff könne gedacht werden. Aber das sagen sie nur; läugnen es aber in der That. Denn wie hätten sie sonst den großen Mann, den Schöpfer der Philosophie, verfolgen können, der weiter nichts behauptete, als daß Gott nicht begriffen, oder gedacht werden könnte, wenn sie nicht ihren Begriff von Gott, als das Wesen Gottes ansähen, und daher jeden, der diesen Götzen nicht anbethen will, als Gotteslängner hielten, und behandelten? Dies ist der handgreiflichste Beweis, daß ihr Gott ein Götze ist, weil sie das schwache Bild, das sie sich durch einen Begriff von Gott machen, für Gott

selbst

selbst halten. Zwar kann auch der größte Philosoph, wenn er von Gott sprechen will, von ihm weiter nichts, als ein schwaches Bild entwerfen. Aber er weiß das, und warnet dagegen, daß man nicht glaube, der Unbegreifliche könne durch einen Begriff dargestellt werden. Er sieht jeden noch so vorsichtig gewählten, und von menschlichen Schlacken geläuterten Ausdruck nur für einen Nothbehelf seiner Schwäche, und Beschränkung, aus welcher er schlechterdings nicht treten kann, an, um sich nur ausdrücken, und verständlich machen zu können. Und auf diese Art werden seine Bestimmungen von Gott sowohl für ihn, als auch für andere unschädlich. Er bescheidet sich gerne, wenn man ihm sagt, er habe es mit seinen Ausdrücken von Gott nicht recht getroffen; aber er weiß auch, daß es andere nicht recht treffen können, und daß derjenige das Wesen Gottes durch Begriffe noch am besten darstelle, der durch die scheinbaren Vollkommenheiten, die er ihm beylegt, noch die wenigsten Unvollkommenheiten auf ihn überträgt. Der Sterbliche, der bey dem Begriff von Gott gar keine menschlichen Schwachheiten mit hinzu denkt, ist schlechterdings nicht zu finden.

Daher fällt es ihm auch nie ein, diejenigen für Gotteslängner zu erklären, die diesen, oder jenen Ausdruck von Gott für unpassend, und verwerflich erklären. Dies ist aber die Sache der Gegner. Ihnen sagen, daß Gott nicht als Substanz könne gedacht werden, ist ihnen

Got-

Gotteslängnung. Denn sie sehen ihren Begriff nicht als Nothbehelf ihrer Beschränktheit, sondern als das Wesen Gottes an.

Der wahre Philosoph, ob er gleich das Wesen Gottes durch Begriffe nicht erreichen kann, ist doch im Stande, bestimmt anzugeben, was Gott nicht seyn könne. Ihm kommt Gott nicht von außen, sondern er wohnt ursprünglich im Herzen des Rechtschaffenen; vom Herzen gehen einige schwache Strahlen der Gottheit in den Verstand über, die aber nur einige Dämmerung, keinesweges aber volles Licht bringen. Es bleiben immer nothwendig Dunkelheiten, und unerforschliche Tiefen übrig. Dies ist ganz natürlich; denn der Verstand ist endlich und beschränkt. Dies ist der Grund, warum das Wesen Gottes weder gedacht, noch durch Begriffe dargestellt werden kann. Aber die Gottheit wohnet ursprünglich im Herzen des Guten. Das Herz strebt ins Unendliche; und kann also Gott fassen durch sein Streben in die Unendlichkeit. Sehr schön und richtig sagt in dieser Rücksicht der alte Kirchenlehrer, Augustin von Gott. Inquietum est cor meum, donec requiescat in te. Dies fühlt jeder gute Mensch. Der Rechtschaffene umfaßt also Gott nicht durch den Begriff, sondern durch das innigste, unmittelbarste Gefühl, das es geben kann, das aber unaussprechlich, und undenkbar ist, weil es im Ausdruck des Strebens in die Unendlichkeit ist, wohin der Verstand nicht folgen kann. Das Herz des Menschen strebt in jedem

Augen-

Augenblicke in das Unendliche, und umfasset es durch ein nothwendiges, jedem wahrnehmbares, aber unaussprechliches Sehnen; der Verstand kann nur von ferne folgen, und dieses Unendliche nie umfassen; er schöpft, so zu sagen, aus dem Meere der Unendlichkeit, indem er dem Streben des Herzens von ferne folget, im Dahinschweben nur einige Tropfen. Dieses Schöpfen, dieses Auffassen eines unendlich kleinen Theiles des Unendlichen ist sein Denken. Beydes zusammen, nämlich das Streben des Herzens in das Unendliche, und das Beschränken dieses Unendlichen durch den Verstand, macht das Bewußtseyn überhaupt, und die Persönlichkeit möglich.

Das Herz ist daher der wahre Sitz der Gottheit; der Gute weiß es durch Selbstanschauung für sich genau, was Gott ist, kann es aber weder denken, noch ausdrücken; denn es ist ein unmittelbares, absolut erstes Wissen, das eben darum an kein anderes Wissen, das nur abgeleitet, und jenem untergeordnet seyn kann, angeknüpft und gedacht werden kann. Denn alles unser Denken ist bloß ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas. Dieses erste, unmittelbare Wissen ist eigentlich das Streben des Herzens in die Unendlichkeit selbst, durch Anschauung aufgefaßt. Es ist daher auch ein unendliches (ein bestimmtes, und unbestimmbares) Wissen, das nie in Begriffe gefaßt werden kann, bloß durch ein ursprüngliches Gefühl bestimmt; ja es ist dieses Gefühl selbst — ein sich selbst anschauendes Gefühl — ein fühlendes Wissen,

und

und ein wissendes Fühlen. Das Herz des Redlichen ist also der wahre, und einzige Tempel jenes heiligen Geistes, der über alles ausgegossen ist; der Tempel, in welchem dieser Geist, der dem Verstand schlechterdings unzugänglich ist, durch sein sanftes, nur dem Herzen wahrnehmbares, Wehen erkannt, verehrt, und angebethet wird. Das Herz allein ist gleichsam der dritte Himmel, in welchem der Tugendfreund durch das entzückende Gefühl des Göttlichen Worte hört, die nur ihm verständlich sind, die er aber keinem andern erklären kann. Diese Worte hörte, und verstund der liebens- und verehrungswürdigste Weise, der je in der Welt auftrat — der Weise aus Nazareth, und jeder andere Weise wird mit voller Ueberzeugung gerne unterschreiben, was jener aus Fülle des Herzens, und nicht der Spekulation sagte: Selig sind, die reines Herzes sind; denn sie werden Gott anschauen —

XLVII.

Wir haben noch die Kategorie der Modalität zu untersuchen, um darnach den Satz zu erläutern, den wir oben aufgestellt haben, der von den wenigsten Philosophen verstanden wird, und ohne dessen richtiges Verständniß schlechterdings keine wahre Philosophie möglich ist — den Satz nämlich: Das Ich und Nicht-Ich müssen theilbar gesetzt werden. Nur durch Mißverstand dieses Satzes kommt die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch, indem sie folgende zwey Sätze

aufgestellt, und mit ganz gleichen Gründen beweiset, nämlich: In der Reihe der Welturfachen ist irgend ein nothwendiges Wesen, und: Es existirt überall kein nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch außerhalb derselben, als ihre Ursache. Den ersten Satz beweiset Kant auf folgende Art.

Gesetzt, alles Daseyn in der Welt sey zufällig, so gäbe es etwas Bedingtes in der Welt ohne Vollständigkeit der Bedingungen seines Daseyns: diese Vollständigkeit kann nur statt finden, wenn etwas Absolutnothwendiges als Bedingung des Zufälligen vorausgesetzt wird. Dieses Absolutnothwendige muß zur Sinnenwelt gehören. Denn da das Bedingte in der Zeit anfängt, so gehet vor derselben eine Zeit her, wo es nicht war; in dieser Zeit nun muß der vollständige Grund des Daseyns des Zufälligen (Bedingten) enthalten seyn, d. i. das Absolutnothwendige muß in der Zeit seyn, und also zur Sinnenwelt gehören. Uebrigens bleibt es unausgemacht, ob das Absolutnothwendige die ganze Sinnenwelt, oder ein Theil derselben ist. —

Der Gegensatz wird so bewiesen.

Das Absolutnothwendige muß als Ursache entweder zur Sinnenwelt, gehören, oder außerhalb derselben seyn, wenn es eines gäbe. Gehört es zur Sinnenwelt, so ist es wieder entweder ein Theil derselben, oder die Welt selbst. Ist es ein Theil derselben, so würde es

ohne

ohne alle Ursache (weil es sonst bedingt, und zufällig wäre) eine Reihe von Ursachen anfangen, und dies widerspricht dem Naturgesetz der Causalität, wodurch allein Erfahrung möglich ist; oder es wäre die Welt selbst: dann erhielten wir, da es keine erste (nothwendige) Ursache geben kann, eine unendliche Reihe zufälliger Ursachen, die selbst absolut nothwendig wären, welches sich widerspricht. Aber auch außerhalb der Welt als ihre Ursache kann das absolutnothwendige Wesen nicht seyn; denn da die Welt als zufällig betrachtet wird, so müßte sie anfangen, zu seyn, d. i. die Wirkung der absolutnothwendigen Ursache müßte anfangen zu seyn, sie wäre also in der Zeit, und also auch die Ursache derselben, d. h. sie gehörte zur Sinnenwelt, welches der Voraussetzung widerspricht.

XLVIII.

Diesen Widerstreit suchen nun die Kantianer (unter diesen besonders Herr Kiesewetter) auf folgende Art zu lösen.

Der Widerstreit, sagen sie, entspringt aus der falschen Voraussetzung, die Reihe des Zufälligen sey etwas auch außer unserer Vorstellung uns Gegebenes; allein da die Reihe nur existirt, sofern wir sie erzeugen, so läßt sie sich nicht als gegeben betrachten, und beyde Sätze haben insofern für sie keinen Sinn. Uebrigens läßt sich gegen die Möglichkeit eines absolut nothwendigen We-

sens, das das Daseyn der ganzen Reihe bestimmt, nichts einwenden, sobald man dasselbe außerhalb der Sinnenwelt unter die Dinge an sich setzt, obgleich dann auch keine Kenntniß desselben möglich ist. (Wie verworren ist hier alles! Die Reihe des Zufälligen soll bloß ein Produkt unserer Vorstellung seyn; soll bloß existiren, insofern wir sie erzeugen. Sie hängt also blos von unserer Freyheit ab; wir allein sind die nothwendige Ursache derselben; wozu brauchen wir also ein absolutnothwendiges Wesen als Ursache außer uns zu suchen? Wir selbst sind also der Schöpfer der Welt. Aber ist denn in den durch uns bestimmten Dingen gar nichts, das von unserer Freyheit unabhängig ist, das derselben vielmehr nothwendig, und unabänderlich widerstrebt, und insofern absolut nothwendig, und unabhängig, also nicht zufällig ist? Ist dieses den bestimmten Dingen vorauszusetzende Absolute nicht das, was wir Nicht — Ich nennen, dessen Wesen darinne bestehet, daß es der Freiheit widerstehet, und folglich von den Gesetzen der Freiheit frey ist? — Und doch soll die Reihe des Zufälligen, das nur ein Erzeugniß unsers Vorstellens ist, und nur insofern existirt, als wir es durch unser Vorstellen zum Daseyn hervorrufen, — dieses Zufällige soll seinem Daseyn nach von dem absolut nothwendigen Wesen, nicht von uns bestimmt seyn; und gegen die Möglichkeit dieses absolut nothwendigen Wesens soll nichts einzuwenden seyn, sobald man es außerhalb der Sinnenwelt unter die Dinge an sich setzt, obgleich dann auch kein Erkenntniß desselben

möglich sey. Ist dieses absolut nothwendige Wesen auch bloß ein Erzeugniß unseres Vorstellens? Und wenn dies nicht ist, wie kommen wir denn zu dem nothwendigen Bewußtseyn desselben; warum müssen wir es voraussetzen, da es doch ein Ding an sich ist, das unserm Geiste gänzlich unzugänglich ist? Und was hilft uns der Begriff eines Dinges an sich, das den praktischen Foderungen der Vernunft schlechterdings widerspricht? Denn das Wesen des Dinges überhaupt besteht darinne, daß es dem strebenden Ich widerstrebt, das das Ich aufzuheben strebt, und nie kann. Kann ein Ding je als intelligent, und daher als frey, und selbstbestimmend, und folglich in dem eigentlichsten Sinn als absolut gedacht werden?)

Die Auflösung des Widerstreits, fährt Herr Kiesewetter fort (denn alle Kantianer sprechen so; wir können ihn daher als ihren Sprecher ansehen) die Auflösung des Widerstreits zwischen den einander widersprechenden Sätzen beruht auf dem Satze, daß die Reihe der Erscheinungen in der Sinnenwelt nur insofern existirt, als sie in uns sich finden, und daß sie also als außer unserer Vorstellung gegeben, gar nicht gedacht, und ihr also insofern kein Merkmal beygelegt werden könne. Dies ist nun eine Bestätigung für unsere Theorie von Raum, und Zeit, und für den Satz, daß wir durch unsere Sinnlichkeit nicht die Dinge an sich erkennen, sondern nur wie sie uns unter den Bedingungen derselben erscheinen. Nimmt man die Erscheinungen in Raum und Zeit als

Dinge an sich, so ist der Widerstreit unauflöslich, und die Vernunft ist, in ein Labyrinth geführt, aus dem sie keinen Ausweg finden kann, und in Gefahr geräth, an sich selbst zu zweifeln. — Sind z. B. die Erscheinungen in der Zeit, Dinge an sich, so müssen sie entweder in der Zeit anfangen, oder wie die Zeit unendlich seyn; nun aber haben wir gesehen, daß man beweisen kann, jeder von beyden Sätzen sey falsch. Wohin dann sich wenden? (Gewiß nicht zu den Dingen an sich, als solchen, deren Wesen gar nicht geahndet, viel weniger bestimmt werden kann. Denn das, wovon ich gar nichts wissen kann, kann auch schlechterdings nicht als Erklärungsgrund des Gegebenen gebraucht werden. Das, was mir gänzlich unbekannt ist, ist bloß zufällig, nicht aber nothwendig. Es kann so, oder anders seyn. Es bleibt nothwendig in diesem Charakter der Zufälligkeit, so lange ich sein Wesen nicht erkenne. Und da das Wesen nur das Seyn des Dinges ausmacht, so bin ich gar nicht berechtigt, das Seyn, als nothwendigen Grund der Erscheinungen vorauszusetzen. Das Ding an sich also ist, und ist nicht. Und wie kommt dann in unsere Vorstellungen von Dingen außer uns, von Erscheinungen, das Merkmal der Nothwendigkeit? Sind die Erscheinungen weiter nichts, als Produkte unserers Vorstellens, so müssen die Vorstellungen davon eben sowohl blos mit dem Bewußtseyn der Freiheit, mit Ausschließung aller Nothwendigkeit, verbunden seyn, als wenn ich mir die Staatsver-

fassung, Sitten und Religion der Einwohner im Monde denke).

Da wir nun, philosophirt Herr Kiesewetter ferner, die Idee des unbedingten Grundes nicht auf ein. Gegenstand zur Erkenntniß desselben anwenden können, weil die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch Anschauungen möglich ist, diese aber als bedingt, unter die Idee des unbedingten Subjekts nicht passen, so entstehet die Frage: zu welchem andern Gebrauche die Idee des unbedingten Grundes diene? Und da findet sich, daß sie auch nichts anders, als eine Vorschrift der Vernunft an den Verstand ist, bey den aufsteigenden Reihen in der Erfahrung nie stille zu stehen, als bis er das Unbedingte gefunden, und weil dies nicht möglich ist, kein Glied für das letzte zu halten, sondern immer weiter zu forschen, und die Möglichkeit noch weiter zu gehen, darum nicht aufzugeben, wenn wir auch gleich für jetzt nicht weiter kommen können. (Ist dies nicht die offenbarste Selbsttäuschung der Vernunft? Sie soll das Unbedingte immer aufsuchen, und doch zum voraus wissen, daß es nie und nirgends zu finden sey? Kann es für die Vernunft seyn, wenn es außerhalb derselben liegt, und zwar so, daß sie nie davon ein Bewußtseyn erhalten kann, weil es ein Ding an sich seyn soll, dessen Wesen schlechthin nie erforschlich ist, von dem also auch gar nichts behauptet werden kann, ob es möglich, oder nicht möglich ist? Denn die Möglichkeit eines Dinges kann nur aus der

Einsicht der Eigenschaften bestimmt werden, die demselben beygelegt werden. Ist auch nur der Gedanke von dem Absoluten möglich, wenn dieses nicht in der Vernunft selbst liegt? Und wenn es in der Vernunft liegt, so muß es ihr auch möglich seyn, die Natur desselben kennen zu lernen, aber in einem ganz anderen Sinne, als Herr Kiesewetter, und die übrigen Kantianer das Ding an sich charakterisiren. Nach ihnen ist das Ding an sich unerforschlich; nach uns ist nichts klärer, als das Wesen des Dinges an sich, und der Vernunft an sich. Es ist das erste, was man wissen muß, um nur überhaupt wissen zu können. Jeder, der sich nur bewußt ist, weiß es unmittelbar für sich, und durch sich, was die Vernunft, und das Ding an sich sey; aber es ist gerade nicht nöthig, daß er dieses nothwendige Wissen abgesondert, und bestimmt denkt, daß er von diesem nothwendigen Bewußtseyn ein ganz freyes durch Abstraktion, und Reflexion entstandenes Bewußtseyn habe. Dies hat nur der Philosoph, als solcher. Nach den Kantianern ist ferner die Vernunft an sich, und das Ding an sich von einander gerissen, und jedes soll einzeln da stehen. Nach uns giebt es kein Ding an sich, ohne Vernunft an sich, und keine Vernunft an sich ohne Ding an sich. Beydes ist nur in unzertrennlicher Verbindung möglich, und in sofern ist keines an sich.)

Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes, heißt es weiter, auf die Kategorie, Quantität, giebt die Regel: Halte beym Aufsteigen in der Reihe der

Zeit-

Zeit, keinen Zeitpunkt für den ersten, sondern forsche nach dem vorhergehenden, so, wie du beym Durchlaufen der Anschauungen nie glauben mußt, die Gränzen desselben gefunden zu haben, sondern immer streben mußt, weiter zu gehen. Du kannst nicht sagen, vor 10000 Jahren war nichts; nicht behaupten, hinter dem Uranus könne kein Planet mehr seyn. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Kategorie der Qualität giebt die Regel: Beym Theilen der Gegenstände im Raum, glaube nie, die kleinsten Theile gefunden zu haben; sondern suche immer noch, die Theilung fortzusetzen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Kategorie der Causalität giebt die Regel: Beym Aufsuchen der Ursachen einer Erscheinung, zum Behuf der Erfahrung, sieh keine der gefundenen Ursachen, die du in der Sinnenwelt annehmen mußt, als die erste an, sondern frage immer von neuem nach ihrer Ursache. — Wenn hingegen von einem Dinge an sich die Rede ist, das Ursache von Erscheinungen in der Sinnenwelt ist, so läßt sich nichts gegen die Möglichkeit einwenden, daß diese Ursache von selbst den Zustand der Ursachlichkeit anfange, eine freye Ursache sey, ob wir gleich das nicht erkennen, beweisen, und begreifen können. Endlich bey Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Kategorie der Nothwendigkeit und Zufälligkeit giebt die Vernunft dem Verstande die Regel: In der Reihe der Erscheinungen sieh kein Glied derselben als unbedingt nothwendig an, son-

dern forsche immer vom neuen nach seiner Bedingung. Damit wird nicht geläugnet, daß auffer der Sinnenwelt ein Ding an sich existiren könne, das unbedingt nothwendig ist, und den Grund der Bedingung der Sinnenwelt enthält; allein das Daseyn dieses Wesens ist dadurch nicht erwiesen, und wir haben von demselben keine Erkenntniß. (Die Regeln, die aus der Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf den Verstandesgebrauch folgen, sind zum Theile ganz gut. Aber hat denn die Idee des unbedingten Grundes Realität? Und auf welche Art kann derselben Realität zugesichert werden? Durch den Begriff des Dinges an sich? Auf keine Art. Denn der wesentliche Charakter des Dinges überhaupt bestehet in einem absoluten Mangel von Selbstbestimmung. Daher heißt es Objekt, Gegenstand, welche Ausdrücke sehr charakterisch sind, und anzeigen, daß das Ding etwas dem Ich, welchem die Kraft des Selbstbestimmens nothwendig zukommt, weil es sonst Nicht — Ich, Ding seyn würde, Entgegengesetztes sey. Wie ist Selbstbestimmung möglich ohne Bewußtseyn; und kann das Ding, das dem seiner Natur nach Bewußtseyenden, dem Ich entgegengesetzt ist, Bewußtseyn haben? Hätte es Bewußtseyn, so wäre es als Bewußtseyendes dem Bewußtseyenden nicht entgegengesetzt, und keinesweges Nicht — Ich, sondern Ich. Also durch den Begriff des Dinges an sich kann der Idee des unbedingten Grundes so wenig Realität zugesichert werden, daß sie vielmehr dadurch nothwendig aufgehoben wird. Ist aber diese Realität

der Idee des unbedingten Grundes nur zweifelhaft, so ist auch die Gültigkeit jener Regeln bloß problematisch; und so gerathen wir in die Schlingen der Skepticismus.—

Wenn endlich gesagt wird, daß außer der Sinnenwelt ein Ding an sich existiren könne, das unbedingt nothwendig sey, und den Grund der Bedingungen der Sinnenwelt enthalte, und daß dennoch das Daseyn dieses Wesens dadurch nicht bewiesen sey, so ist das der größte Unsinn, der behauptet werden kann. Denn es folgt schon aus dem Begriff des absolut Nothwendigen, daß es nicht zufällig seyn könne, so, daß man es nach Belieben als seyend, oder nicht seyend setzen könne. Eben darum, daß etwas als absolut nothwendig gedacht wird, kann von ihm nicht gesagt werden, daß es seyn könne; denn dadurch würde es zu einem Zufälligen gemacht, sondern es muß als schlechthin möglich, das ist, als absolut nothwendig gedacht werden. Denn es wird nicht aus irgend einem Grunde als möglich, sondern ohne allen Grund, blos durch sich selbst, also als schlechthin möglich gedacht. So wie es möglich ist, ist es nothwendig. Hier wird nicht aus irgend einem Seyn auf die Möglichkeit geschlossen, sondern aus der Möglichkeit auf das Seyn. Das wird hier absolut gesetzt. Das Seyn ist hier selbst die Möglichkeit des Seyns und die Möglichkeit des Seyns das Seyn. So ist das Ich nicht ursprünglich, weil es möglich ist, sondern es ist möglich, weil es ist. Es ist schlechthin möglich; und daher fällt die

Möglichkeit mit dem Seyn zusammen, und ist noth-wendig.)

XLIX.

Der vorzüglichste Grund des Mißverständnisses in Betreff des Begriffes des Seyns überhaupt, also des möglichen, wirklichen, nothwendigen Seyns bestehet darinn, daß man irgend ein Seyn für möglich hält ohne Bewußtseyn. Von einem Seyn an sich kann gar nie die Rede seyn, weil die Vernunft schlechterdings nicht aus sich selbst herausgehen kann. Sie hat es nie mit etwas anderem, als mit Vorstellungen und Bewußtseyn zu thun. Es giebt absolut kein Seyn für die Intelligenz ohne Bewußtseyn; und da es nur für Sie ein Seyn giebt, so giebt es überhaupt kein Seyn ohne Bewußtseyn. Es giebt also weder eine Möglichkeit an sich, noch eine Wirklichkeit an sich, noch eine Nothwendigkeit an sich, das heißt, ohne Beziehung auf etwas anders, wodurch es bestimmt wird, und zwar so, daß es zugleich auch wieder das Bestimmende bestimmt. Ursprünglich kann weder die Wirklichkeit als bloß abhängig von Möglichkeit, so daß diese voraus gehet, und jene folgt, noch die Möglichkeit als bloß abhängig von der Wirklichkeit gedacht werden. Möglichkeit und Wirklichkeit ist unzertrennlich vereinigt durch wechselseitige Bestimmung, und so ist beydes Nothwendigkeit. Die Wirklichkeit abgesondert von Möglichkeit erscheint als zufällig; in Verbindung mit der Möglichkeit, als dem bestimmten Grund des

Wirk-

Wirklichen, wird es nothwendig, das ist, schlechthin möglich; ich sehe alsdenn ein, das es nicht anders seyn könne. Die Möglichkeit abgesondert von Wirklichkeit gedacht, erscheint ebenfalls als zufällig; in Verbindung mit dieser ist sie nothwendig, schlechthin möglich. Durch wechselseitige Verbindung und Beschränkung wird die Möglichkeit zur Wirklichkeit, und die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Eben so wird die Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, und die Nothwendigkeit zur Zufälligkeit. Es wird mir eine Erscheinung gegeben, wovon ich die Ursache noch nicht kenne. Die Erscheinung ist mir so lange zufällig, als ich den Grund davon nicht kenne. Es wiederspricht sich gar nicht, daß die Erscheinung hätte anders ausfallen können. Sobald ich aber den einzigmöglichen Grund erkenne, so fällt alle Zufälligkeit weg, und es tritt absolute Nothwendigkeit ein. Die Erscheinung hört auch dann auf, Erscheinung (Erfahrung, Wahrnehmung) zu seyn; es ist ein reines, nothwendiges Wissen von etwas, das gerade so seyn muß, und in sofern an sich ist. Wird mir hingegen das, was ich jetzt als einzigmöglichen Grund einer bestimmten Erscheinung erkenne, außer dieser Verbindung gegeben, so, daß ich nicht weiß, daß er der Grund einer bestimmten Folge ist, so erscheint mir auch der Grund als zufällig, und wird mir erst nothwendig, wenn ich ihn auf eine bestimmte Folge beziehe. Ich denke alsdenn: Wenn dieses geschehen soll, so muß jenes einzig, und allein vorausgesetzt werden; und so erhalte ich die Nothwendigkeit

digkeit des Grundes, der mir sonst als zufällig erschien. Aber eben so denke ich auch: Wenn dieses vorausgesetzt wird, so muß jenes geschehen; und so stellt sich mir die Nothwendigkeit der Folge dar, die sonst als bloße Erscheinung zufällig war. Man sieht hieraus, daß weder Nothwendigkeit, noch Zufälligkeit als isolirt gedacht werden könne; und daß die Nothwendigkeit durch die Zufälligkeit, und jene durch diese bestimmt werde, und daß folglich beyde in einem Dritten gleich seyen. Die Erfahrung ist dem Nichtphilosophen zufällig; dem Philosophen, der sie aus Gründen a priori, ohne alle Rücksicht auf Erfahrung, herleitet, ist sie nothwendig, eben so gewiß, und nothwendig, als das Unbedingte. Dem Nichtphilosophen ist der Satz: Ich bin, ein bloßer Erfahrungssatz, also zufällig; dem Philosohen, als solchen, ist er das, was aller Erfahrung zu Grunde liegt, das ursprünglich Unbedingte, durch sich selbst Bestimmte, schlechthin Mögliche. Das Selbstbewußtseyn muß nothwendig vorausgesetzt werden, um das Bewußtseyn von irgend etwas außer dem Ich als möglich zu denken. In sofern wird das Ich als nothwendig, von dem Nicht-Ich unabhängig, dieses aber als zufällig, und abhängig angesehen. Es giebt kein Ding ohne das Ich; kein Seyn ohne Bewußtseyn. Das Ding wird in das Ich, das Seyn in das Bewußtseyn gesetzt. Aber auch das Ich ist nicht denkbar, ohne daß etwas gesetzt werde, das dem Ich entgegen gesetzt ist, und gegen dessen Wesen die Freyheit des Ich in Ewigkeit nichts vermögen kann.

Das

Das Ich wird in dieser Rücksicht von dem Nicht-Ich als abhängig, und dieses von jenem als unabhängig; jenes als zufällig, dieses als nothwendig gesetzt. Das Nicht-Ich wird so vorgestellt, als wenn es auch existirte ohne Zuthun des Ich; ja als wenn das Ich gar nicht seyn könnte, wenn das Nicht-Ich nicht wäre, weil ohne dieses gar kein Bewußtseyn möglich wäre. Nach diesem Gesichtspunkt kann man auch behaupten, daß es kein Bewußtseyn ohne Seyn geben könne. Das Ich wird in das Nicht-Ich, das Bewußtseyn in das Seyn gesetzt.

Daher muß das Ich und Nicht-Ich theilbar, das heißt, wechselseitig bestimmbar gesetzt werden. Und dann ist Möglichkeit, und Wirklichkeit immer auf das unzertrennlichste verbunden, das heißt, beydes wird zur Nothwendigkeit erhoben; doch muß von dem Ich ausgegangen werden, weil das Bewußtseyn aus der Einwirkung des Nicht-Ich schlechterdings nicht erklärt werden kann. Gehet man aber von dem Ich aus, und bestimmt beydes wechselseitig durch einander, so wird das Ich schlechthin nothwendig für das Nicht-Ich, und das Nicht-Ich schlechthin nothwendig für das Ich. Was in einer Rücksicht zufällig ist, wird in der andern Rücksicht wieder nothwendig. Im Grunde verschwindet alle Zufälligkeit nach dieser Ansicht aus der Welt. Alles ist nothwendig gerade so, wie es ist. Nichts geschiehet von ungefähr. Alles ist durch die unwandelbaren Gesetze einer

ner ewigen Weisheit bestimmt, und diese ist wieder durch die Ordnung der Dinge und Begebenheiten bestimmt. Es ist keine Welt möglich ohne Gott, und kein Gott denkbar ohne Welt. Keines darf gesetzt werden als vorhergehend, und insofern insolirt, und dann das andere als folgend. Zwischen Gott und Welt darf eben so wenig Succession statt haben, als zwischen dem Ich und Nicht – Ich; sondern beydes muß zugleich gesetzt, und als unzertrennlich verbunden gedacht werden.

Doch muß in der wechselseitigen Bestimmung zwischen Gott und Welt überhaupt eben der Unterschied gemacht werden, wie zwischen dem Ich und Nicht Ich. Gott muß als der absolute Grund der Welt; die Welt aber als die absolute Bedingung der Gottheit gedacht werden. Die Welt ist durch Gott, aber Gott nicht durch die Welt. Die Welt ist nicht durch sich selbst, sie ist nicht der absolute Grund ihres Seyns; noch vielweniger der absolute Grund der Gottheit; aber sie muß als Bedingung der Gottheit gedacht werden, das heißt, Gott kann nicht ohne eine Welt gedacht werden; er ist gleichsam die Seele derselben; er das Absolut – Reale, die Welt der Schatten dieser Realität. So wie der Schatten nicht der Grund des Körpers, der ihn verursachet, ist, aber doch die Bedingung, so, daß beym Lichte kein Körper ohne Schatten, und kein Schatten ohne Körper gesetzt werden kann; so ist die Welt die Bedingung der Gottheit. Die Fragen also: Giebt es in der Reihe der Weltursa-

chen überhaupt ein nothwendiges Wesen, oder ist alles blos zufällig? haben keinen Sinn, weil hier Nothwendigkeit, und Zufälligkeit ohne den Begriff der Theilbarkeit, oder der Wechselbestimmung gesetzt werden. Das Nothwendige kann nur in Gegensatz gegen das Zufällige als nothwendig, und das Zufällige in Gegensatz gegen das Nothwendige als zufällig gedacht werden. Eins wird dnrch das andere bestimmt. Reißt man das Eine von dem andern, so hebt man beyde auf. Sehe ich die Welt ausser ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Gott an, so erscheint sie mir nothwendig, als nothwendig, das ist, als schlechthin nothwendig, durch sich selbst bestimmt; und so muß Gott, aufgehoben werden. Die Welt ist, und sie ist so, weil sie ist, und weil sie so ist. Sie ist in gewisser Rücksicht eben so absolut, als mein Ich. Denn die Freyheit vermag nichts über das Wesen der Natur.

Der Anblick der Welt kann mich schlechterdings nicht an und für sich zu Gott führen. Will man sagen, die Welt sey zufällig, so hat diese Behauptung gar keinen Sinn; denn es kann eben so wohl bewiesen werden, daß sie nothwendig, als daß sie zufällig sey. Und so ist denn die Gottheit selbst als zufällig zu setzen. Der Grund aber, warum beyde Sätze mit gleichen Gründen bewiesen werden können, ist der, weil alles, was ist, in gewisser Rücksicht zufällig, und in gewisser nothwendig ist; weil gar keine Zufälligkeit ohne Nothwendigkeit, und keine Nothwendigkeit ohne Zufälligkeit zu denken ist. In der Welt ist also Gott nicht zu finden.

Ich werfe einen Blick in mich selbst, und betrachte mich nach meinem Wesen, als wirkliches Ich, wie ich nothwendig an und für mich bin. Da finde ich dann, daß mein Wesen in der Vereinigung der Unbeschränktheit mit der Beschränktheit, das ist, in der Ichheit beste-het. Ich kann nie bey aller meiner Absolutheit aus meinen Schranken treten, weil sie mir nicht zufällig, sondern wesentlich sind; weil ich ohne sie nicht Ich seyn könnte. Hier in dem Bewußtseyn meiner wesentlichen Beschränktheit finde ich den Grund des nothwendigen Glaubens an Gott, wie ich noch ausführlicher an einer anderen Stelle zeigen werde. Läge es in dem Grundcharakter meines Ich, daß ich zu irgend einem Zeitpunkt aus meinen Schranken treten könnte, daß ich aufhörte, absolut beschränkt, und beschränkt absolut zu seyn, und ganz absolut, oder absolut absolut würde, so könnte ich in dem Augenblick, als ich mein Wesen erkennte, keinen Gott mehr glauben. Denn alles, was meine Vernunft fodert, wäre alsdenn durch mich selbst möglich.

XLIX.

Man sieht also aus dieser ganzen Deduktion, wie wichtig der Satz ist: Das Ich, und Nicht -- Ich müssen theilbar gesetzt werden. Nur dadurch, daß man diesen Satz recht gefaßt hat, lassen sich alle Mißverständnisse der Philosophie heben, und die Antinomieen der Vernunft in Betreff der wichtigsten Fragen können auf eine befriedigende Art gehoben werden. Ohne diese Ansicht wird

man

man nothwendig durch die Voraussetzung des absoluten Ich zum Atheismus verleitet. Das Ich ist absolut, sagt man; es muß also in der Unendlichkeit alles das ausführen, und wirklich machen können, was die Vernunft fodert, und als höchsten Zweck aufstellt. Aber wie ist denn das Ich absolut? Ist es absolut in der Wirklichkeit, und kann es je in der Wirklichkeit absolut werden? Ist es absolut, isolirt gedacht, ohne die Schranken, in die es gesetzt ist, und die selbst für das Ich absolut nothwendig sind, wenn das Ich Ich seyn, und bleiben soll? Es ist nur absolut, insofern es als beschränkt, und beschränkt insofern es als absolut gedacht wird, das heißt, insofern es seine Schranken selbst setzen, und bestimmen, oder sich derselben bewußt werden kann. Und darinn besteht sein wesentlicher Vorzug von dem Dinge, indem dieses zwar auch beschränkt ist, aber nicht für sich, sondern nur für die Intelligenz. Es kann sich daher seiner Schranken nicht selbst, wie die Intelligenz, bewußt werden. Sein Wesen bestehet vielmehr in absoluter Bewußtseynlosigkeit; und bloß in dieser Rücksicht ist es derselben ursprünglich entgegengesetzt. Absolutheit, und Beschränktheit sind auf eine unzertrennliche Art mit einander verbunden; das Ich kann nie bloß beschränkt, und nie bloß absolut werden. Es kann sich seiner absoluten Thätigkeit nur bewußt werden, insofern ihm ein Widerstand gegeben wird; und es kann ihm nur ein Widerstand gegeben werden, insofern es sich seiner absoluten Thätigkeit bewußt wird. An das Bewußtseyn der Freyheit muß

sich das Bewußtseyn der Naturnothwendigkeit, und an dieses jenes anschließen. Das Ich ist nur ein Streben ins Unendliche, kein absolutes objektives Wirken; es kann also nie Causalität auf das Nicht — Ich als solches haben, so daß der Widerstand, der sich dem Streben entgegen stellt, aufgehoben werden könnte. Es kann also auch nie vollkommener Herr desjenigen Zustandes werden, den die Vernunft mit eben der Nothwendigkeit fodert, mit welcher sie die Befolgung des Sittengesetzes fodert. Ist die Welt nicht mit allen ihren Begebenheiten nach einem moralischen Plan geordnet, liegt der physischen Ordnung der Begebenheiten nicht eine moralische zum Grunde; schwebt über die Vernunftindividuen, und über die von ihnen unabhängige Natur nicht ein erhabener Geist, der als die exekutive Gewalt des Sittengesetzes betrachtet wird, nach welcher jeder Zustand, in welchen ich und die übrigen Vernunftindividuen gerathen, als eine zweckmäßige Veranstaltung, als Mittel zur Beförderung des Vernunftzweckes angesehen werden kann: so bin ich mir selbst der größte Widerspruch, der nicht gelöset werden kann. Die Beförderung des Guten, und der Zustand, der der Würde der Vernunft gebührt, hängt alsdenn von keiner festen Regel, sondern bloß vom Ungefähr ab.

Es mag seyn, daß manche Freunde der Fichteschen Philosophie auf diesen gefährlichen Abweg gerathen sind. Aber daran hat der große Mann, der vielmehr

mehr die Religion auf unerschütterliche Stützen befestigt hat, gar keine Schuld. Solche Verirrungen konnten nur durch einen groben Mißverstand geschehen.

L.

Der transscendente Idealismus führet nothwendig zum Atheismus. Geht man vom Ich an sich, oder dem absoluten Ich aus, so, daß man glaubt, das Ich sey in der Wirklichkeit absolut, es könne sich wirklich bestimmen, oder seiner Bewußt werden ohne Nicht — Ich; kurz, verwechselt man die Spekulativn, wo das, was verbunden war, getrennt ist, mit der Wirklichkeit, wo nichts isolirt, oder an sich ohne Beziehung auf etwas anders, erscheinet, so fällt der einzige entscheidende Grund für die Realität der Gottheit, die Abhängigkeit des praktischen (wirklichen) Ich von dem Nicht — Ich, die in dem Grundcharakter des Ich liegt, folglich nie zuändern ist, weg, und das in der Werklichkeit sehr ohnmächtige, und bedürftige Ich wird zum Gott aufgestellt. Man ist in diesem Falle nicht tief genug in die Natur der Jutelligenz (der Ichheit) eingedrungen; man hat sie nur einseitig gefaßt.

Es drängt sich uns einmal nothwendig das Bewußtseyn von Freyheit, die sich auf das Ich, und von Naturnothwendigkeit, die sich auf die Dinge beziehet, auf. Diese doppelte Art, oder vielmehr nur doppelte Ansicht des Bewußtseyns umfaßt den ganzen unendlichen Umkreis der Erfahrung. Nun sucht der Philosoph den Grund der Erfahrung auf. Er will bestimmt wissen, ob denn jenes nothwendige

Bewußtseyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit wirklich Realität habe, ob ein entscheidender Grund da sey, aus welchem unwidersprechlich erhelle, daß wir wirklich frey, und außer uns Dinge, durch Naturnothwendigkeit bestimmt, sind. Nur durch den größten Mißverstand, der sich denken läßt, kann er den Grund der Erfahrung in der Erfahrung selbst suchen. Und doch geschah dies seit der Zeit, als philosophirt wird, bis auf die neueste Epoche der Philosophie, die Fichte gemacht hat. Selbst Kant drang nicht über die Erfahrung hinaus. Die praktische Vernunft war ihm das Letzte, worauf er alles gründete. Aber die praktische Vernunft ist weiter nichts, als die empirische Vernunft, insofern sie sich durch Willensentschlüsse thätig zeigt.

Dieser Satz, daß alle Philosophen bis auf Fichte die Philosophie auf Erfahrung gegründet haben, wird wohl von den wenigsten Philosophen zugestanden werden. Man wird mich vielleicht allgemein der gröbsten Unwissenheit in der Geschichte der Philosophie beschuldigen. Ich werde demungeachtet bey meiner Behauptung bleiben. Es kommt nämlich nicht darauf an, ob man die Ausdrücke a priori und a posteriori immer im Munde hat, und versichert, die Philosophie könne nicht auf Erfahrung gegründet werden; auch nicht, daß man wirklich einen Versuch zu einem von Erfahrung unabhängig seyn sollenden System der Philosophie macht. Das weiß ich wohl, daß es von jeher die Absicht philosophischer Köpfe

war,

war, das Unbedingte, das Absolutnothwendige in allen unsern Erkenntnissen, also das, was der Erfahrung zum Grunde liegt, aufzusuchen. Das ist Thatsache, die nicht geläugnet werden kann. Aber daraus folgt keineswe-ges, daß meine obige Behauptung falsch sey. Es kann seyn, daß die Philosophen alle, ungeachtet ihrer ernst-lichen Absicht, von der Erfahrung zu abstrahiren, um die nothwendige Handlungsart des menschiichen Geistes, unabhängig von den zufälligen Bedingungen, zu erken-nen, dennoch wirklich von der Erfahrung nicht hinrei-chend abstrahirt haben, und daher im Gebiet der Erfah-rung geblieben, und die Philosophie bloß auf Erfahrung gegründet haben. Und dies ist wirklich der Fall. Die Philosophie soll das Unbedingt-nothwendige in unsern Erkenntnissen, oder Erfahrungen, aufsuchen, finden, und aufstellen; um daraus das Zufällige zu erklären. Dies kann nicht anders geschehen, als durch die bestimmte Einsicht der Natur des menschlichen Geistes. Das We-sen des menschlichen Geistes aber bestehet im Handeln. Derselbe ist nichts Bestehendes, sondern nichts als Thä-tigkeit. Also ist es das Geschäft, und Ziel der Philo-sophie unter den mannigfaltigen Handlungsweisen des menschlichen Geistes, die in der Erfahrung vorkommen, die absolut erste, und ursprüngliche Handlungsweise welche alle übrige unter sich faßt, und das höchste, all-gemeinste Gesetz giebt, das für das ganze Gebiet des Bewußtseyns, oder der Erfahrung gültig ist, zum deut-lichen Bewußtseyn zu erheben, und rein von aller frem-

den Beymischung aufzustellen. Das geschieht durch Abstraktion von allem dem, was jene ursprüngliche Handlung nicht ist, und durch Reflexion auf das, was sie an, und für sich ist. Diese reflektirende Abstraktion geschiehet durch Freyheit, und der menschliche Geist wird in ihr gar nicht durch iblinden Zwang, durch eine Art von Vernunftmechanismus, wie dies der Fall ist bey dem gemeinen, natürlichen Bewußtseyn, geleitet.

Soll die ursprüngliche Handlungsart abgesondert von allem, was sie nicht ist, in die Form des Bewußtseyns aufgenommen werden, so müßte man schon vorher von ihr einen richtigen, und genau bestimmten Begriff haben, sie müßte schon in die Form des Bewußtseyns aufgenommen seyn; und so wären wir in einen Zirkel gerathen. Die ganze Schwierigkeit ist daher in der Frage enthalten: Nach welchen Regeln verfährt die Freyheit in jener Absonderung, um die ursprüngliche Handlungsweise, worauf die ganze Philosophie gegründet werden soll, zum deutlichen Bewußtseyn rein und unvermischt zu erheben, und durch Reflexion bestimmt aufzustellen? Wie weiß der menschliche Geist, was aufnehmen, und was er liegen lassen solle?

„Das kann er nun schlechterdings nicht wissen, sagt „Fichte, wofern nicht etwa dasjenige, was er erst zum „Bewußtseyn erheben soll, schon dazu erhoben ist; wel„ches sich widerspricht. Also giebt es für dieses Ge-

„schäft gar keine Regel, und kann keine geben. Der „menschliche Geist macht mancherley Versuche; er kommt „durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und ge„het erst aus dieser zum hellen Tage über. Er wird „anfangs durch dunkle Gefühle (deren Ursprung und „Wirklichkeit die Wissenschaftslehre darzulegen hat) ge„leitet; und wir hätten heute noch keinen deutlichen Be„griff, und wir wären noch immer der Erdkloß, der sich „dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hät„ten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich er„kannten. — Dies ist denn auch die Geschichte der Phi„losophie; und wir haben jetzt den eigentlichen Grund „angegeben, warum dasjenige, was doch im menschli„chen Geiste offen da liegt, und was jeder mit Händen „greifen kann, wenn es ihm deutlich dargelegt wird, „erst nach mannigfaltigen Herumirren zum Bewußtseyn „einiger wenigen gelangt. Alle Philosophen sind auf „das aufgestellte Ziel ausgegangen; alle haben durch „Reflexion die nothwendige Handlungsart des menschli„chen Geistes von den zufälligen Bedingungen derselben „absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr „oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig „abgesondert; im Ganzen aber ist die philosophirende Ur„theilskraft immer weiter vorgerückt, und ihrem Ziele „näher gekommen.“ (Begriff über W. S. 53. 54.)

LI.

Der Umstand also, daß die philosophirende Vernunft das ihr vorgesteckte Ziel nur dunkel ahnden, keineswe-ges aber bestimmt vor sich sehen kann, als bis sie dasselbe wirklich erreicht hat, ist der Grund, warum man einer Seits behaupten kann, die Philosophie könne schlechterdings nicht auf Erfahrung gegründet werden, und doch bey dem wirklichen Versuche, sie systematisch zu begründen, nichts anders zum Grunde legt, als Erfahrung. Man bestrebt sich zwar, von der Erfahrung zu abstrahiren, um das Unbedingte, was der Erfahrung zum Grunde liegt, zu finden. Aber da man zum voraus nicht weiß, noch wissen kann, was man bey der reflectirenden Abstraktion aufnehmen, und was man liegen lassen solle, um das Unbedingte rein, und unvermischt zu erhalten, so schleichen sich unvermerkt, und wieder alle Absicht Merkmale in den Begriff des Unbedingten mit ein, die ihm fremde sind, und nur auf Erfahrungsgegenstände passen.

Und dies war seit Jahrtausenden das Schicksal der Philosophie bis auf Fichte. Die Kantianer sind sammt und sonders weiter nichts, als Empiriker, ob sie gleich gegen den Empirismus feyerlichst protestiren, und auf die Empiriker, wie auf arme Schächer, herabblicken. Kant hat auf die ursprüngliche Handlungsweise des menschlichen Geistes bloß gedeutet, aber dieselbe nicht bestimmt aufgestellt. Er blieb bey der praktischen

Vernunft stehen, die eben sowohl empirisch ist, als die theoretische; bezeugte aber, daß zur festen Begründung der Philosophie sich ein Punkt müsse ausfindig machen lassen, wo die theoretische, und praktische Vernunft in Eins zusammen fließen müsse, indem es am Ende doch nur eine und dieselbe Vernunft seyn könne, die sich theils durch Denken, theils durch Wollen äußert. Er ist also insofern kein Empiriker. Dieser Punkt nun ist die ursprüngliche Handlungsweise der Vernunft, wodurch sie selbst ihr Seyn bestimmt, der Begriff der Ichheit, in welchem der Begriff des Ich, des Nicht-Ich, und der Theilbarkeit liegt. Das heißt: Ich und Nicht-Ich müssen theilbar gesetzt werden, wenn Selbstbewußtseyn, der Gedanke, Ich bin, möglich seyn soll. Es ist also eigentlich nichts a priori, als der Begriff des Ich, des Nicht-Ich, und der Quantitätsfähigkeit (der Theilbarkeit, oder Beschränkbarkeit)*). Selbst der Satz, Ich bin, ist ein bloßer Erfahrungssatz, wenn er nicht als der Ausdruck der ursprünglichen Handlungsweise der

Ver-

*) Ohne diese drey Begriffe in Verbindung ist eigentlich gar nichts denkbar weder a priori, noch a posteriori. Also ist weder das Ich an sich des transscendenten Idealisten, noch das Ding an sich des Dogmatikers a priori; denn es ist beydes gar nicht denkbar, sondern ein absolutes Nichts; folglich kann man auch nicht sagen, daß der eine, oder der andere die Philosophie auf etwas a priori gegründet habe. Beyde haben bloß die Erfahrung einseitig betrachtet, und etwas als Grund davon aufgestellt, was isolirt gedacht, ein Widerspruch ist.

Vernunft, wodurch das Ich und Nicht-Ich wechselseitig bestimmt werden, angesehen wird. Jene drey Begriffe sind schlechthin nöthig, wenn irgend ein Gedanke, ein bestimmtes Bewußtseyn entstehen soll. Sie drücken das ursprüngliche Bestimmen, woraus ein Bestimmtseyn erfolgt, selbst aus. Durch Reflexion auf dieses ursprüngliche Bestimmen weiß ich a priori, wie ich zu dem Satze, Ich bin, gekommen bin. Es ist daher ein reines Wissen, das dem empirischen Wissen, daß ich bin, zum Grunde liegt. Jenes ist Thathandlung; ich bin mir nämlich bewußt, daß ich von meinem Ich nicht bloß eine faktische, sondern genetische Erkenntniß durch eigne Thätigkeit, durch freye Abstraktion, und Reflexion erlangt habe, wo nicht das Objekt als gegeben vorliegt, und die Erkenntniß darnach bestimmt wird; sondern wo die Erkenntniß errungen, und das Objekt darnach bestimmt wird.

Das empirische Wissen, Ich bin, ist hingegen Thatsache. Denn ich bestimme hier nicht das ursprüngliche Bewußtseyn, um den Gedanken, Ich bin, durch diese Bestimmung zu construiren; sondern ich nehme denselben als gegeben aus dem bestimmten Bewußtseyn heraus, ohne daß ich weiß, wie es mit dieser Bestimmung zugegangen ist. Also sind blos der Begriff des Ich, des Nicht-Ich, und der Theilbarkeit schlechthin a priori. Aus ihnen sind durch Gegensetzung und Gleichung alle übrigen reinen Begriffe abzuleiten. Nun

läßt

läßt sich erst bestimmt angeben, was a priori, und a posteriori ist. Alles, was aus jenen Begriffen abgeleitet wird, ist a priori, aber nicht schlechthin, sondern nur mittelbar. Es wird reines Wissen, philosophisches, wissenschaftliches Wissen, das unabhängig von aller Erfahrung zu Stande gekommen ist, deren Grund kein Auffassen von Thatsachen, sondern ein thätiges Bestimmen der Thatsachen, eine Thathandlung ist. Da aber durch das reine Wissen die Erfahrung eben so construirt werden muß, wie sie wirklich ist, indem die Philosophie die Erfahrung nicht verändern, sondern nur begründen soll, so ist die ganze Erfahrung theils als a priori, theils a posteriori bestimmt anzusehen. Sieht der Philosoph die Erfahrung als ein Produkt seiner genetischen Deduktion aus dem ersten Grundsatze des menschlichen Wissens an, so ist sie ihm a priori; sie ist ihm ein reines Wissen, wie der erste Grundsatz selbst, von dem es Form und Stoff erhalten hat. Die Erfahrung ist ihm in diesem Falle nicht entstanden durch die Erfahrung selbst, sondern durch ein von derselben ganz unabhängiges Denken. Sie ist ihm nicht etwas Gegebenes, sondern durch Freyheit Hervorgebrachtes. Er stellt den ersten Grundsatz auf, und bestimmt nach demselben, wie die Erfahrung dem Wesen nach seyn müsse. Er sieht dabey gar nicht auf Erfahrung, wodurch die Urtheilskraft nur bestochen, und verfälscht würde; sondern er ist nur darauf bedacht, daß er richtig deducire, kein Mittelglied überspringe, und keinen falschen Schluß mache. Denn nur

so kann er ein reines Wissen erhalten, ein Wissen, das blos von dem unbedingt ersten, also über alle Erfahrung erhabenen, Grundsatze, wodurch erst das Bewußtseyn als möglich construirt wird, nicht aber von dem wirklichen Bewußtseyn (der Erfahrung) hergeleitet ist.

Stimmen jene Resultate des ersten Grundsatzes, wodurch unabhängig von Erfahrung die Erfahrung wissenschaftlich entwickelt, und dargestellt wird, mit der wirklichen Erfahrung überein, so ist das der indirekte Beweis, daß jener anfangs blos als hypothetisch aufgestellte erste Grund wirklich der erste Grundsatz, und das darauf gegründete System des menschlichen Wissens die wahre Philosophie sey. In dieser Rücksicht ist die Erfahrung selbst a priori, sie ist die künstliche, wissenschaftliche Erfahrung. Betrachtet nun der Philosoph dieselben Resultate nicht mehr als Thathandlungen, insofern er sie selbst nach dem ersten Grundsatz durch Freyheit bestimmt hat, sondern als Thatsachen, die in dem wirklichen Bewußtseyn bestimmt, und als solche gegeben sind; steigt er von dem reinen Wissen zum natürlichen, vermischten Wissen, von der Spekulation zur Wirklichkeit herab, so ist die Erfahrung blos aus der Erfahrung entstanden; sie ist a posteriori, und blos natürliche, nicht wissenschaftliche Erfahrung. Im Grunde aber ist es eine und dieselbe Erfahrung; und das a priori, und a posteriori ist für den Philosophen, der aus der Natur der Intelligenz ausgehet, nicht zweyerley, sondern

dern einerley. Z. B. der Satz: Jeder Körper ist im Raum, ist a priori, und a posteriori zugleich für den wahren Philosophen. Dieser deducirt aus der Natur der Intelligenz die Natur des Körpers, und erhält unter andern den Satz: Jeder Körper ist im Raum, weil er nach dieser Deduktion im Raume seyn muß. Derselbe Philosoph reflektirt nun blos auf sein wirkliches Bewußtseyn, findet da dieselbe Eigenschaft des Körpers, und stellt nach dem, was das gemeine Bewußtseyn aussagt, denselben Satz auf, nur mit dem Unterschiede, daß nach dem bloßem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns jener Satz zufällig ist, weil der Grund, daß es so seyn muß, nicht erkannt ist, nach dem transcendentalen Standpunkte aber mit dem Bewußtseyn der absoluten Nothwendigkeit aufgestellt wird. Dasselbe sagt Fichte in dem philosophischen Journal V. B. I. Heft.

„Ist die Voraussetzung richtig, heißt es daselbst, „und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden, so muß „als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen „des zuerst aufgestellten, das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesammte Erfahrung heraus „kommen; welche Vergleichung gar nicht in der Philoso„phie selbst, sondern erst hinterher angestellt wird.

„Denn der (transscendentale) Idealismus hat nicht „etwa diese Erfahrung als das ihm schon vorher bekannte „Ziel, bey welchem er ankommen müsse, im Auge; er

weiß

„weiß bei seinem Verfahren nichts von Erfahrung, und „sieht auf sie überhaupt nicht; er gehet von seinem An„fangspunkte, nach seiner Regel, fort, unbekümmert, „was am Ende herauskommen werde. Der rechte Win„kel, von welchem aus er seine grade Linie zu ziehen hat, „ist ihm gegeben; bedarf er wohl noch eines Punktes, „nach welchem er hinzieht? Ich meine, alle Punkte sei„ner Linie sind ihm zugleich mit gegeben. Es ist euch „eine bestimmte Zahl gegeben. Ihr vermuthet, daß sie „das Produkt aus gewissen Faktoren sey. So habt ihr „nur, nach der auch wohl bekannten Regel, das Pro„dukt dieser Faktoren zu suchen. Ob es mit der gege„benen Zahl übereinstimmt, wird sich hinterher, wenn ihr „das Produkt erst habt, schon finden. Die gegebene Zahl „ist die gesammte Erfahrung; die Faktoren sind jenes „im Bewußtseyn Nachgewiesene (die ursprüngliche Hand„lungsweise des menschlichen Geistes oder die Natur „der Intelligenz, der Ichheit) und die Gesetze des Den„kens; das Multipliciren ist das Philosophiren. Dieje„nigen, welche auch anrathen, beim Philosophiren im„mer auch ein Auge mit auf die Erfahrung gerichtet zu „haben, rathen euch an, die Faktoren ein wenig zu än„dern, und ein wenig falsch zu multipliciren, damit „doch ja übereinstimmende Zahlen heraus kommen: ein „Verfahren, das so unredlich, als seicht ist.

„In wie ferne man jene letztern Resultate des „(transscendentalen) Idealismus ansieht, als solche, als

„Fol-

„Folgen des Räsonnements, sind sie a priori, im menschlichen „Geiste; und in wiefern man eben dasselbe, falls Räsonne„ment, und Erfahrung wirklich übereinstimmen, ansieht, „als in der Erfahrung gegeben, heißt es a posteriori. „Das a priori, und das a posteriori ist für einen voll„ständigen Idealismus gar nicht zweierlei; es wird nur „von zwey Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die „Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philo„sophie anticipirt die gesammte Erfahrung, denkt sie sich „nur als nothwendig, und insofern ist sie, in Vergleich „mit der wirklichen Erfahrung, a priori, a posteriori ist „die Zahl, in wiefern sie als gegebene betrachtet wird; „a priori dieselbe Zahl, in wiefern sie als Produkt aus „den Faktoren gezogen wird.

„Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der „Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher „falsch: denn sie hat ihrem Versprechen, die gesammte „Erfahrung abzuleiten, und aus dem nothwendigen Han„deln der Intelligenz zu erklären, nicht Gnüge geleistet. „Entweder ist dann die Voraussetzung des transscenden„talen Idealismus überhaupt unrichtig, oder er ist nur „in der bestimmten Darstellung, welche nicht leistet, was „sie sollte, unrichtig behandelt worden. Da die Aufgabe, „die Erfahrnng aus ihrem Grunde zu erklären, einmal „in der menschlichen Vernunft liegt, da kein Vernünfti„ger annehmen wird, daß in ihr eine Aufgabe liegen „könne, deren Auflösung schlechterdings unmöglich sey:

„da es nur zwey Wege giebt, sie zu lösen, den des Dog-
„matismus, und den des transscendentalen Idealismus
„und dem erstern ohne weiteres nachzuweisen ist, daß er
„nicht leisten könne, was er verspreche: so wird der ent-
„schlossene Denker immer für das letztere, daß man sich
„bloß im Schließen geirrt habe, und die Voraussetzung
„an sich wohl richtig sey, entscheiden, und durch keinen
„mißlungenen Versuch sich abhalten lassen, es wieder zu
„versuchen, bis es doch endlich einmal gelinge."

LII.

Da nun der Philosoph, der auf dem transscenden-
talen Gesichtspunkte stehet, durch den vorausgesetzten
Begriff der Natur der Intelligenz, oder der Ichheit die
gesammte Erfahrung anticipirt, und folglich dieselbe ganz
unabhängig von der Erfahrung construirt, so kann man
in dieser Rücksicht, und zwar nur in dieser Rücksicht
sagen, daß derselbe die Erfahrung, oder die Natur schaffe
oder daß die Erfahrung ein bloßes Produkt seines Vor-
stellens sey. Aber diese, durch bloßes Denken antici-
pirte, Erfahrung ist nicht die individuelle, wirkliche Er-
fahrung, sondern ein bloßes, reines Wissen; es ist,
wenn ich mich so ausdrücken darf, keine wirkliche,
sondern eine blos ideale Wirklichkeit, die aber wenn
sie wahre Philosophie seyn soll, der wirklichen Wirk-
lichkeit, oder individuellen Erfahrung nicht wiedersprechen,
sie nicht in dem geringsten Punkte verändern darf, son-
dern mit ihr vollkommen übereinstimmen, und sie begrün-

den soll. Dieselbe Erfahrung ist bey dem Philosophen die künstliche, bey dem gemeinen Menschen die natürliche Erfahrung. Der Nichtphilosoph findet die Erfahrung in seinem Bewußtseyn auf eine gewisse Art nothwendig bestimmt, ohne daß er den Grund dieses nothwendigen Bestimmtseyns kennt, wodurch ihm denn die ganze Erfahrung als zufällig, und wenn er sich Rechenschaft davon abfordern, und sich zum philosophischen Standpunkt erheben will, so gar als problematisch erscheinen muß: der Philosoph sucht den Grund der Erfahrung in der Natur der Intelligenz auf, leitet sie unabhängig von der wirklichen Erfahrung davon ab, findet sie ursprünglich in dieser künstlichen Ableitung, in diesem künstlich, und frey hervorgebrachten Bewußtseyn, und findet dann, wenn er diese künstlich hervorgebrachte Erfahrung mit der wirklichen vergleicht, den wesentlichen bestimmungen nach, jene in dieser wieder, so zwar, daß weil er nun den einzig möchlichen Grund der wirklichen Erfahrung kennt, ihm diese letztere nicht mehr als zufällig, oder problematisch, sondern als absolut nothwendig, und zwar auf eine einzig mögliche Art bestimmt erscheint, weil er sie a priori durch einen absoluten Grund selbst bestimmt hat.

Den Nichtphilosophen dünkt, daß die individuelle Erfahrung auch anders beschaffen seyn könne; der Philosoph weiß, daß sie schlechterdings so, und nicht anders bestimmt seyn müsse, weil sonst die Natur der Intel-

ligenz, von welcher er die Erfahrung ableitet, aufgehoben werden müsste, die nicht aufgehoben werden kann, ohne daß das Bewußtseyn selbst aufgehoben würde. Der Nichtphilosoph weiß nur; der Philosoph weiß, warum er weiß. Bey dem Nichtphilosophen, eben weil er den Grund seines Wissens nicht kennt, ist es möglich, daß er früh oder spät zum Nachdenken über diesen Grund getrieben wird, und wenn er denselben auf einen Gebiete sucht, wo er gar nicht gefunden werden kann, zu zweifeln anfängt, ob denn wirklich seinem blos faktischen, keinesweges aber genetischen, oder wissenschaftlichen Wissen, etwas Reales zum Grunde liege, ob es denn wirklich Dinge ausser ihm gebe. Für den Philosophen ist dieser Zweifel absolut unmöglich; ihm ist das Daseyn der Dinge außer ihm eben so gewiß, als sein eignes Seyn, als er weiß, daß er Intelligenz, oder Ich ist, weil jenes aus diesem hergeleitet ist, und folglich mit demselben die nämliche absolute Gewißheit erhält, und beydes ein unzertrennliches Wissen ausmacht. So wenig also der Philosoph die unmittelbare, und folglich absolute Ueberzeugung von seiner eignen Existenz aufgeben kann, weil er von dieser ausgehet, und sie jeder andern Ueberzeugung zum Grunde legt; so wenig kann er die Ueberzeugung von der Existenz der Dinge außer ihm aufgeben, theils weil diese aus jener abgeleitet, theils weil die erstere durch die letztere wieder bedingt ist, folglich beyde Arten von Ueberzeugung absolut vereinigt sind, so, daß

keine

keine von der andern getrennt werden kann. Die zweyte ist durch die erste begründet, und bedingt zugleich; die erste ist zwar durch die erste nicht begründet, aber doch nothwendig bedingt. Wir haben schon oben den Unterschied, zwischen Grund, und Bedingung auseinander gesetzt. Das Ich wird nämlich von dem Philosophen als wesentlich und nothwendig bewußtseyend angesehen; der Grund dieses absoluten Bewußtseyns liegt daher nicht in dem Dinge; aber daß ein bestimtes, reflektirtes Bewußtseyn möglich werde, muß ein ursprünglich Entgegengesetztes als Bedingung hinzukommen. Denn das Ich kann ein bestimmtes Bewußtseyn nur durch Gegegensatz, durch wechselseitiges Beschränken seiner Selbst, und eines Etwas, das von ihm verschieden ist, erzeugen, und hervorbringen. Also ist das Nicht — Ich, zwar nicht der Grund, aber doch die Bedingung des Bewußtseyns überhaupt, nämlich des Selbstbewußtseyns, und des von Dingen.

So wie der Nichtphilosoph, sobald er den Weg der Spekulation betritt, und einen unrichtigen Weg einschlägt, z. B. die Erfahrung aus der Erfahrung deduciren will, auf wahre, und ernstliche Zweifelsucht in Betreff der Dinge außer ihm gerathen muß, wenn er anders scharfsinnig genug ist, um die Folgen von seiner Voraussetzung einzusehen: so muß aus demselben Grunde, der Glaube an Freyheit, an Nothwendigkeit der Pflicht, an Gott, und Unsterblichkeit zweifelhaft werden, oder

gar als leerer Schein erscheinen. Er muß Skeptiker oder Idealist, oder Materialist werden. Für den Philosophen, der den einzig richtigen Weg, der von der Natur der Intelligenz ausgehet, eingeschlagen hat, ist der Zweifel der zweyten Art eben so absolut unmöglich, als jener der ersten Art. So wie er das Daseyn der Dinge nicht selbst aus diesem Daseyn, und folglich die Erfahrung aus der Erfahrung deducirt, und dadurch aufhebt, sondern aus sich selbst, aus der Natur der Intelligenz, aus dem reinen Begriff der Ichheit, nämlich nicht wie dieser aus dem wirklichem Selbstbewußtseyn (dem empirischen Ich) abgezogen, sondern aus der Form des absoluten Bewußtseyns (dem absoluten Ich) construirt wird: so schöpft er auch die Ueberzeugung von Freyheit, von Recht und Unrecht, von der übersinnlichen Welt, von Gott, und Unsterblichkeit nicht aus dem wirklichen Bewußtseyn, wo jene Ueberzeugung als gegeben, und nothwendig vorkommt, ohne daß man weiß, wie man dazu gekommen ist, sondern aus der Form des Bewußtseyns überhaupt, aus der Natur der Intelligenz und der Ichheit. Und so wird ihm jene Ueberzeugung von der Realität dieser übersinnlichen Gegenstände, deren Innbegriff die übersinnliche Welt selbst ausmacht, eben so absolut gewiß, als die Ueberzeugung von seiner eigenen Existenz, es wird ihm eben so schlechthin unmöglich, an der Wahrheit der ersten Ueberzeugungsart zu zweifeln, als es ihm absolut unmöglich ist, an der Wahrheit der letztern im geringsten zu zweifeln. Denn er will

absolut seine Ichheit nicht aufgeben; ja er sieht ein, daß er gar nicht zweifeln könnte, wenn er kein Ich, keine Intelligenz wäre. Auf seinem Standpunkt ist er also über alle Versuchung des Zweifels so wohl in Betreff der Existenz der sinnlichen, als übersinnlichen Welt absolut erhaben. Wer noch zweifelt, ist blos noch auf dem Wege zum Ziel, hat aber keinesweges das Ziel erreicht, das der philosophirenden Vernunft vorgesteckt ist. Der Zweifler ist noch Pilgrim in einem fremden Gebiete, wo Philosophie schlechthin nicht anzutreffen ist, nur der wahre Philosoph kann schlechterdings nicht mehr an der Realität jener Gegenstände zweifeln, weil er den Lauf der Pilgrimmschaft vollendet hat, sich im Vaterlande des reinen, ursprünglichen Wissens als einheimischer Bürger befindet, und jene Gegenstände in ihrer wesentlichen Natur anschauen kann, so wie er sich selbst anschauet.

Der Zweifler will die Sinnen- und übersinnliche Welt (Freyheit, Nothwendigkeit der Pflicht, Gott, Unsterblichkeit) bewiesen haben, und sucht den Beweis außer sich, wo er nicht zufinden ist, und folglich der Zweifel verewigt wird: der Philosoph bedarf gar keines Beweises in Betreff aller jener Gegenstände, so wie er keines Beweises seiner eigenen Existenz bedarf, er weiß es unmittelbar, daß er ist, ohne irgend einen vermittelnden Grund, an den er erst seine Existenz anknüpfen müßte; eben so weiß er auch unmittelbar alles, was sich wesentlich auf die sinnliche, und übersinnliche Welt

beziehet, weil alles mit dem Begriff seiner Ichheit zugleich gesetzt, und mit demselben so unzertrennlich verbunden ist, daß wenn er ein einziges wesentliches Glied der sinnlichen und übersinnlichen Welt wegnehmen wollte, er zugleich seine Ichheit aufgeben, und annehmen müßte, er sey kein Ich, sondern das Gegentheil davon. Der Philosoph gehet nicht außer sich heraus, sondern kehrt blos den Blick in sich selbst und findet da die Objektenwelt sowohl, als die ihr entgegengesetzte intelligible Welt, nämlich Freyheit, Pflicht, Gott, Unsterblichkeit, so wie er sich selbst findet. So wie er gewiß ist, daß ihm in Ewigkeit der Glaube, daß er Intelligenz, oder Ich sey, nicht entrissen werden könne, so ist er auch gewiß, daß ihm nie der Glaube an die Existenz der Dinge, und an die Realität jener übersinnlichen Gegenstände könne genommen werden. Der Nichtphilosoph weiß nicht, was noch endlich aus der Erfahrungswelt werden, ob nicht in einem zukünftigen Zustande eine Art von Erfahrung eintreten werde, die dem Wesen nach von der jetzigen ganz verschieden ist; daher sein Glaube an Wunder, als Begebenheiten, die den Gegensetzen der Natur, und der Erfahrung zuwieder geschehen sollen. Der Philosohh hat das Wesentliche der Erfahrung nach dem Begriffe der Ichheit für die ganze Unendlichkeit bestimmt; er weiß daher mit eben der untrüglichen Gewißheit, als er sich selbst als Ich kennt, daß in der ganzen Unendlichkeit nichts unter andern Bedingungen oder Gesetzen existiren kann, als unter jenen, die er selbst bestimmt hat. Nach dieser Rücksicht

ficht giebt es für ihn gar kein eigentliches Erfahrungsob-
jekt, das heißt, ein solches, dessen Wesen, als bloßes
Objekt der Erfahrung überhaupt, er erst aus der Erfah-
rung lernen müsse; sondern er lernt das Wesen der Dinge,
wie sie an sich selbst sind, aus sich selbst, nimmt aus sich
die Form, und den Stoff der Dinge, und erschaffet
selbst die Erfahrung, und die ganze Natur für die Ewig-
keit, so, daß sie nie anders seyn könne, als er sie selbst
gemacht, und bestimmt hat. Aber, wohl gemerkt!, das
betrifft die nicht reelle, sondern blos die idealische
Wirklichkeit der Dinge, nicht das absolut Zufällige
der Erfahrung (die individuelle Empfindung) son-
dern das Wesentliche derselben (die Gesetze, welchen
das Vorstellungs-, Empfindungs- und Begehrungsvermö-
gen nothwendig unterworfen ist, und nach welchen sich
daher auch die dadurch zu bestimmenden Gegenstände rich-
ten müssen.) Er weiß daher nicht, was alles in der
Zukunft geschehen, was in seinem Bewußtseyn als Ge-
genstand des Denkens, und Wollens vorkommen wird;
aber er weiß mit der untrüglichsten Gewißheit, wie,
nach welchen Gesetzen alles, was nur immer geschehen
soll, in der ganzen Unendlichkeit geschehen wird, und ab-
solut geschehen muß. Nach seinem Standpunkte giebt es
gar kein Wunder, und kann nie eines geben, wenn unter
dem Wunder eine Begebenheit verstanden wird, die wi-
der die Gesetze der Natur geschehen soll. Diese Gesetze sind
ihm absolut unveränderlich, so wie das Wesen der Intelli-
genz unveränderlich ist, weil er sie nicht als gegeben, und

folglich als zufällig in der Natur durch die Natur; sondern in seinem eignen Wesen findet, nur aus sich selbst schöpft, und auf die Natur überträgt. Er findet in der wirklichen Erfahrung nur darum die Natur nach diesen Gesetzen bestimmt, weil er sie selbst darnach bestimmt hat. Ihm ist daher keine, in der ganzen Unendlichkeit mögliche Erfahrung eine Thatsache; sondern jede Erfahrung ist seine eigene Thathandlung. Es giebt für ihn kein Ding, als Produkt eines ihm fremden, von ihm unabhängigen Wesens; sondern jedes mögliche Ding ist sein eignes Produkt, dessen Schöpfer er ist. Nichts ist durch die Naturnothwendigkeit, sondern alles durch seine Freyheit; nichts ist außer ihm, sondern alles in ihm; denn er schöpft alles aus der Urquelle alles Seyns, aus dem Wesen der Ichheit.

Diese Sätze sind unumstößlich wahr, wenn von dem Wesen der Erfahrung, von den Bedingungen, unter welchen die Dinge möglich sind, von ihrem idealen nothwendigen, keinesweges aber wirklichen, zufälligen Seyn, das immer durch individuelle Epfindung gegeben seyn muß, die Rede ist. Das Bewußtseyn von einem bestimmten Dinge ist eigentlich die individuelle Empfindung selbst, insofern das mannigfaltige derselben durch Synthesis zur Einheit verbunden ist. Die Synthesis des Mannigfaltigen einer individuellen (bestimmten) Empfindung ist also daß bestimmte Ding selbst. Empfindung ist das reflektirte Bewußtseyn des

Ge-

Gefühls; das Gefühl aber ist das unmittelbare Bewußtseyn von Beschränkung. Dieses ist nur dadurch möglich, daß das freye Streben des Ich, das ins Unendliche gehet, auf eine unbegreifliche Art auf etwas stößt, das demselben widerstehet. Vermittelst dieses Widerstandes wird sich das Ich seiner freyen Thätigkeit erst bewußt, und durch dieselbe des Widerstandes. Es fühlt sich beschränkt, und in seinem freyen Streben ins Unendliche aufgehalten. Es entstehet ein Gefühl der Nothwendigkeit; ein Bewußtseyn des Nichtkönners durch Freyheit, ein Bewußtseyn der Schranken, die es nicht vernichten kann. Es kann also auch diese Schranken nicht sich selbst (der Freyheit), sondern es muß dieselben einem Etwas, das der Freyheit, oder dem Ich widerstehet, und daher in seiner Unbestimmtheit Nicht — Ich (ein unbestimmtes Ding) heißt, zuschreiben. Was das Ich auf seinem Wege zur Unendlichkeit für bestimmte Anstöße treffen werden, die es denn durch die Synthesis der Erpfindung, die durch den Anstoß vermittelt wird, als Gegenstände des Denkens und Wollens bestimmt, und unter dem Begriffe der Dinge begreift, kann der größte Philosoph in Ewigkeit nicht zum voraus wissen; daß aber alle Augenblicke ein gewisser Anstoß auf das strebende Ich, damit es das Bewußtseyn der Persönlichkeit nicht verliere, geschehen müsse, daß er nie aus dem Kreise der Dinge, als Gegenstände des Denkens, und Wollens heraustreten, nie die dem Ich wesentlichen Schranken aufheben könne, das weiß er für die ganze Ewigkeit so gewiß, als er

weiß, daß er selbst ist. Jenes ist die wirliche (individuelle) Erfahrung; dieses letztere die ideale. Jene Erfahrung kann er durch die Einsicht in die Natur der Intelligenz nicht anticipiren, weil sie blos zufällig, und nicht wesentlich ist. Denn das Ich kann Ich bleiben, wenn es gleich nicht durch eigne Anschauung die Beschaffenheit des Diamanten kennt, oder gewisse Früchte, die nur in fremden Ländern wachsen, noch nicht genossen hat. Der Blinde bleibt Intelligenz, ob er gleich, wenn er blind gebohren ist, noch keine individuelle Empfindung von Farben gehabt hat, und folglich auch keinen bestimmten Begriff von denselben haben kann. In dieser Rücksicht kann man daher auch nicht sagen, daß der Philosoph irgend ein Individuum, vielweniger die ganze individuelle Natur erschaffen kann. Er lernt sie nur kennen, dadurch, daß sie sich ins Unendliche fort ihm offenbaret, so, daß sie ihm immer neue Individualitäten zur beliebigen Kenntniß, oder zum freyen Genusse aus ihrem unerschöpflichen Vorrathe darlegt.

Freylich verhält sich auch hier die Intelligenz nicht blos leidend; ihr Leiden ist von dem höhern Standpunkt aus selbst ein Thun. Denn es muß ein freyes Streben da seyn, wenn das Bewußtseyn von einem Widerstande möglich seyn solle. Es wird nur so viel behauptet, daß die individuelle Natur nicht von der Freyheit des Ich abhänge, so, daß diese jene zum voraus bestimmen, und insofern erschaffen kann. Was irgend ein

bestimmtes Ding, als Gegenstand der Erkenntniß, und des Genusses sey, hängt immer von einer individuellen Empfindung ab, deren bestimmte Individualität immer zufällig ist.

Aber die ideale Erfahrung, die Gesetze, welchen jeder Erfahrungsgegenstand in der ganzen Unendlichkeit nothwendig unterworfen bleibt, kann der Philosoph zum Voraus bestimmen, und in dieser Rücksicht aus sich selbst, und durch sich selbst erschaffen. Dadurch kommt kein individueller Gegenstand, kein wirkliches Ding, sondern blos ein reines Wissen zu Stande, ein Wissen, das sich blos auf das Nothwendige, und Wesentliche in der Erfahrung überhaupt beziehet. Er schöpft diese Kenntniß nicht aus den bestimmten Gegenständen, aus der wirklichen Erfahrung, sondern blos aus sich selbst, aus dem Begriff der Natur der Intelligenz, den er unmittelbar durch intellektuelles Anschauen seiner selbst construirt. Diese künstliche, oder ideale Erfahrung heißt darum reines Wissen, weil es nicht aus der Wahrnehmung irgend eines Objekts, sondern aus der intellektuellen Anschauung der Intelligenz, wie sie an sich ist, geschöpft wird. Der Philosoph kann zwar auch die Gegenstände des empirischen Wissens zu Gegenständen des reinen Wissens erheben, wenn er das, was er wirklich erfahren hat, auf die ursprünglichen Gesetze der Intelligenz reducirt, und dann wieder daraus deducirt. Auf solche Ar kann er sein reines Wissen ins Unendliche

ver=

vermehren, und die Natur immer mehr in seine Gewalt bekommen. Alles, was er empirisch erfährt, was ihm durch Empfindung gegeben wird, kann er in gewisser Rücksicht an das reine Wissen anschließen, auf den ersten Grund alles Wissens zurückführen, dadurch befestigen, auf solche Art demselben eben die Gewißheit, Allgemeinheit, und Nothwendigkeit gewähren, die dem reinen Wissen eigen ist, dessen er sich schon bemächtigt hat. Auf solche Art kann, und soll jedes empirische Wissen zur eigentlichen Wissenschaft erhoben werden. Jedes gemeine Wissen soll ein wissenschaftliches, philosophisches Wissen werden. Und dies geschieht dadurch, daß es auf einen, und denselben Grund gebauet wird. Denn auf solche Art wird es nur ein Wissen, so wie alles, was auf dasselbe Fundament gebaut wird, nur ein Gebäude ausmacht.

Man glaubt gewöhnlich, daß gewisse Wissenschaften, die zu ihrer Erweiterung immer fortgesetzte Versuche in der Erfahrung erfodern, und die ursprünglich durch Beobachtungen in dem unbegränzten Gebiete der Erfahrung entstanden sind, nie auf feste, allgemeingültige, und absolut nothwendige Principien gegründet, und auf solche Art zu eigentlichen Wissenschaften erhoben werden könnten, wie die philosophischen Wissenschaften im strengsten Verstande. Man glaubt daher, daß dergleichen Erfahrungswissenschaften kein anderes Princip zum Grunde gelegt werden könnte, als irgend ein Erfahrun-

zungssatz, welcher, da ihm strenge Allgemeinheit, und Nothwendigkeit fehlet, und er nur auf Pluralität der Fälle berechnet ist, auch keine eigentliche Wissenschaft begründen kann, indem er den Sätzen, die auf ihm sind gebauet worden, auf keine Art mittheilen kann, was er selbst nicht hat, nämlich absolute Gewißheit.

So ist der neueste Streit unter den Aerzten, ob die Medicin auf Grundsätze a priori begründet, und auf solche Art zu dem Rang einer eigentlichen Wissenschaft erhoben werden könne. Herr Professor Röschlaub in Bamberg behauptet dieses, obschon es von den meisten übrigen Aerzten geläugnet wird. Aber Herr Röschlaub hat Recht; und es wird seinem philosophischen Geiste gewiß gelingen, die Medicin wirklich auf feste, unwandelbare Prinzipien zu begründen, sie auf solche Art zur eigentlichen Wissenschaft zu erheben, und seine Gegner durch die That selbst zu widerlegen. So wie, ehe die philosophirende Vernunft ihr Ziel erreicht hat, eigentlich gar keine Wissenschaft möglich, sondern alles Wissen blos rapsodistisch ist, und ein Aggregat von Erfahrungen ohne festes, alle Theile in Eins verbindendes Fundament ausmacht, so kann, nachdem der erste Grund alles Wissens wirklich gefunden ist, jedes Wissen ein philosophisches Wissen, eine eigentliche Wissenschaft werden, wenn es mit dem ersten Grunde alles Wissens verbunden wird. Bis auf Fichte war dieser Grund nach erweislichen Gründen noch nicht gefunden. Es

gab also auch bis dahin keine einzige Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Nicht einmal die Mathematik konnte bisher als Wissenschaft angesehen werden. Denn die Begriffe von Raum und Zeit waren blos aus der Erfahrung, keinesweges aber aus der Natur der Intelligenz, als dem Grundprincip alles Wissens, abgeleitet. Selbst was Kant über Raum, und Zeit sagte, war blos aus der Erfahrung geschöpft, und darauf begründet. Das bloße Behaupten, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit Anschauungen a priori, daß sie die Formen der Sinnlichkeit sind, hilft nichts, wenn man diese Vorstellungen nicht wirklich von einem Princip, das einzig a priori ist, ableitet.

§. 5.

Der erste Grundsatz der Philosophie darf nicht blos formal, sondern er muß zugleich material seyn, oder er muß jedem Wissen, das dadurch begründet werden soll, Form und Gehalt mittheilen. Der Leibnitz-Wolfischen Philosophie fehlte es nur darum an einem festen Fundamente, weil der erste Grundsatz, den jene Philosoph aufstellte, blos formal war Der erste Erkenntnißgrund jener Philosophie war nämlich der Satz des Widerspruches, dem sich das Prinzip des zureichenden Grundes anschmiegte.

I.

Allein der Satz des Widerspruches ist nur bey dem discursiven, und logischen Verstandesgebrauche anwendbar

bar, und kann auch bey der richtigsten Anwendung nichts weiter, als logische Wahrheit, nie aber objektivgültige, und reale erzeugen, um welche es der Philosophie einzig und allein zu thun ist. Es gehet hier nur eine Analysis nie aber eine ursprüngliche Synthesis vor. Aus einem durch einen Begriff schon bestimmten Objekt hebt der Verstand ein oder das andere Merkmal heraus, um dadurch das Objekt zu fixiren. Und da ist es nun ein unabänderliches Gesetz unseres Verstandes, daß derselbe in den schon gegebenen Begriff kein Merkmal aufnehmen kann, das den darinn enthaltenen Merkmalen widerspricht. Daher läßt sich der Satz des Widerspruches durch folgende Formel ausdrücken. „Keinem Begriffe kommen widersprechende Merkmale zu“: ich sage geflissen, keinem Begriffe, und nicht, keinem Objekte, um ein wichtiges, für die ganze Philosophie verderbliches Mißverständniß zu vermeiden, das nur durch die transcendental Philosophie aufgedeckt, und sichtbar werden kann.

Unter Objekt verstehet man gewöhnlich ein gewisses Etwas, das unabhängig von unserer Vorstellungsart existiren, und durch das Vorstellen dem Gemüthe vorgehalten werden soll. Allein diese Vorstellungsart ist die Schlinge, durch welche man nothwendig, wenn man consequent denkt, dem Skepticismus, oder Materialismus, oder transcendenten Idealismus zur Beute wird. Objekt, objektive Einheit ist das Produkt des ursprünglichen (syntheſirenden) Vorstellens, ist der rei-

flektirte Begriff, und nichts außer uns Existirendes. Nur der Transcendental-Philosoph, der weiß, wie uns Objekte entstehen, und ursprünglich bestimmt werden, kann den Satz: „Keinem Objekte kommen widersprechende Eigenschaften zu", richtig und ohne Anstoß verstehen. Der Satz des Widerspruches ist nur beym Denker irgend eines Objektes anwendbar. Ein Objekt wird aber nur dadurch gedacht, daß man aus dem schon verhandenen, durch das ursprünglich syntheſirende Vorstellen erzeugten Begriffe, der nur durch die Reflexion als Objekt erscheint, die darinn enthaltenen, durch die ursprüngliche Synthesis hervorgebrachten und vereinigten Merkmale aushebt, das Objekt, vermittelst der Copula, dadurch fest machet, und bestimmt. Denken ist immer ein Urtheilen, wo Begriffe, dem Satze des Widerspruchs gemäß, verbunden, und auf einen gewissen Punkt bezogen werden. Der Satz des Widerspruches setzt also immer schon Begriffe voraus, und demselben zu Folge, werden die Begriffe, als Eigenthum des Verstandes, angesehen, und behandelt. Wie aber der Verstand zu diesem Besitzstand gekommen ist, ob mit Recht, oder Unrecht, ob die Begriffe objektive, oder blos logische Gültigkeit haben, das kann durch den Satz des Widerspruches nie ausgemacht werden. Fichte erklärt sich hierüber auf dieselbe Art. „Was sagt denn der Satz des „Widerspruches aus, durch den mit einem Streiche unser System zu Boden gestürzt werden soll? So viel mir „bekannt ist, nichts weiter, als: wenn ein Begriff

„schon

„schon durch ein gewisses Merkmal bestimmt sey, müsse der„selbe nicht durch ein anderes, dem ersteren entgegengesetz„tes bestimmt werden; durch welches Merkmal eben „ein Begriff ursprünglich zu bestimmen sey, sagt er nicht „aus, noch kann er es seiner Natur nach aussagen; „denn er setzt die ursprüngliche Bestimmung schon als ge„schehen voraus, und hat nur Anwendbarkeit, inwiefern „sie als geschehen vorausgesetzt wird. Ueber die ursprüng„liche Bestimmung wird man in einer andern Wissen„schaft sich Raths erholen müssen.“ (Philosoph. Journal VI. B I. Heft.)

Es ist wohl denkbar, daß der Mond vernünftige Einwohner habe. Denn die Begriffe, vernünftig, Einwohner, sind mit dem Begriffe, Mond, verträglich. Aber der bloße Satz des Widerspruches kann mich ewig nicht belehren, ob der Mond wirklich Einwohner habe. Dazu würde ein Anschauen (ursprüngliches Vorstellen), das dem bloßen Denken vorausgehet, und wodurch erst der ursprüngliche Begriff, die ursprüngliche synthetisch-objektive Einheit, oder das Objekt, seiner Wirklichkeit nach, erzeugt wird, erfodert werden. Es würde ein Vorstellen, begleitet mit dem Gefühle der Nothwendigkeit, als dem einzig möglichen Merkmale der Realität, vorausgesetzt werden müssen. Bey dem Vorstellen, wo auf das ins Unendliche hinaus strebende Ich kein Anstoß geschiehet, und folglich kein Widerstand, der nur von dem Nicht-Ich herkommen kann, gefühlt wird,

hat blos Idealität, keinesweges aber Realität statt. Wer sich daher vernünftige Einwohner im Monde denkt, ist sich zugleich bewußt, daß er diese Vorstellung durch bloße Freyheit des Denkens, das durch nichts Reales gebunden ist, erzeuget habe, und daß er folglich sich eine solche Vorstellung ganz und gar nicht machen müsse. Hingegen ist er sich bewußt, daß es ihm nicht frey stehe, sich auf der Erde vernünftige Einwohner zu denken, oder nicht, sondern daß er gezwungen sey, diese Vorstellung zu haben. Sein Denken ist hier durch individuelle Empfindung, die nicht von Freyheit abhängt, gebunden. Es ist Naturnothwendigkeit mit Freyheit vereinigt. Das Ich fühlet sich durch das Nicht-Ich beschränkt.

Der Satz des Widerspruches kann also in eigentlichem Sinne blos logische Wahrheiten, als solche, und daher die realen Wahrheiten, nur inwiefern sie logisch sind, das heißt, inwiefern sie vom bloßen Denken abhängen, begründen, wie Reinhold mit Recht behauptet, und beweiset. So kommt dem Flügelpferde das Merkmal Flügel nothwendig zu, insofern ihm unter der Voraussetzung, daß er mit Flügeln gedacht sey, die Flügel keinesweges nicht zukommen können; und so kommt dem weißen Bären das Mermal weiß, und dem, was entstehet, das Merkmal der Wirkung ebenfalls nur unter eben derselben Voraussetzung nothwendig zu, daß das Prädikat, das im Urthile mit dem Subjekte als verbun-

den

den ausgesagt wird, schon vor dem Urtheile mit dem Begriffe des Subjekts, verbunden sey, wodurch allein von dm Urtheile das Gesetz gelten kann, daß das, was in ihm verbunden wird, insofern nicht als nicht verbunden angesehen werden könne *). — Diese Unfruchtbarkeit des Satzes des Widerspruches sah man nach und nach immer deutlicher ein. Keiner aber hat, nach der Bemerkung des vortreflichen Reinholds, denselben nach seinem wahren Gehalte mit schärferem, und richtigerem Blicke beurtheilt, als Crusius. Repugnatiae principium, sagt dieser Philosoph, nequidem aliter gignere potest conclusiones reales, nisi quando adplicatur ad eiusmodi notiones, quas reale quid depingere et consequenter abipsa natura ita effictas ét determinatas esse iam constat. (Epist. ad L. B. ab Hardenberg.) Allein ein Princip, woraus sich zuverlässig beurtheilen läßt, ob ein Begriff Realität habe, oder ob er leer sey, das war dem sonst scharfsinnigen Crusius noch verborgen, und wurde erst durch Fichte entdeckt.

II.

Da man in der Leibnitz-Wolfischen Schule, vermittelst des Satzes des Widerspruches, nur im Land der bloßen Begriffe herumschwärmte, ohne von ihrem Geburtsorte und der Art ihrer ursprünglichen Entstehung

*) Reinhold über das Fundament des philosophischen Wissens-

authentische Nachricht eingezogen zu haben, so konnte auch der Satz des zureichenden Grundes nur logische Gültigkeit haben, und bewirken. Man legte immer nur einen Begriff zum Grunde, dessen Realität man nicht auf das letzte Princip alles Wissens zurückführen konnte, und das daher ohne hinreichenden Grund war; mit diesem noch problematischen Begriffe verband man andere Begriffe; und der hinreichende Grund war immer der Begeiff, von dem man ausgegangrn, und dessen Realität, aus Mangel eines festen Fundaments alles Wissens, noch immer zweifelhaft war. Durch dieses leere Begriffenspiel kann ede Thorheit vertheidiget werden, und die Philosophie artet blos in eitlen Wörtertand, und elende Subtilitätensucht aus.

III.

Wenn Wahrheit überhaupt möglich seyn soll, so muß die philosophirende Vernunft auf einen Punkt kommen können, der als der absolut zureichende Grund anzusehen ist; auf einen Punkt, der nicht auf irgend einem Begriffe, als seinem Frunde beruhet, und daher vom Denken abhängt, wo der Satz des Widerspruches den Ausschlag zu geben hat; sondern wodurch vielmehr jeder, auch nur denkbare Begriff, das Denken überhaupt, und daher auch selbst der Satz des Widerspruches, der in dem ganzen Gebiete des Denkens, als solchen die oberste Gewalt hat, erst möglich wird.

IV.

Durch den absolut zureichenden Grund soll das Denken überhaupt erst möglich werden. Nun ist kein Denken denkbar ohne Form, und ohne Inhalt; folglich wird durch jenen Grund die Möglichkeit der Form, und des Inhalts alles möglichen Denkens gefodert, oder, in jenem Grund muß die Form, und der Inhalt jedes bestimmten Denkens enthalten seyn. Die Form des Denkens bestehet in der bestimmten Art desselben, in der Synthesis der Begriffe, die entweder einander gleich gesetzt, oder entgegen gesetzt werden, wodurch bejahende, oder verneinnende Urtheile entstehen. Alles Denken, als solches, nämlich seiner Form nach, ist ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas. Soll ein Etwas an ein anderes Etwas geknüpft werden können, so muß das Etwas, das angeknüpft werden soll (das Prädikat), dem andern Etwas, an welches es geknüpft werden soll (dem Subjekte), in irgend einem Punkte gleich, und in einem andern entgegen gesetzt seyn. Denn wäre es in keinem Punkte gleich, so könnte es schlechterdings nicht angeknüpft werden, es wäre das absolute Gegentheil von demselben, und folglich könnte keines von beyden durch das andere gedacht (keines durch das andere wechselseitig bestimmt) werden, weil in diesem Falle eines das andere aufheben würde. Wäre ferner das Anzuknüpfende (das Prädikat) dem andern Gliede des Gedachten (dem Subjekt) in keinem Punkte entgegengesetzt, so könnte es wieder nicht ange-

knüpft werden, weil es absolut dasselbe wäre, und folglich zwischen beyden gar keine Verschiedenheit statt hätte, die die absolute Bedingung des Anknüpfens ist. Wenn nun jedes Denken ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes ist, so ist auch jedes Denken ein Setzen, und Entgegensetzen zugleich, das ist, weder ein absolutes Setzen, noch ein absolutes Entgegensetzen, sondern ein wechselseitiges, durch Setzen, und Entgegensetzen mögliches Bestimmen, oder Beschränken, so, daß das Setzen zum Theil ein Entgegensetzen, und das Entgegensetzen zum Theil ein Setzen, oder die Realität zum Theile Negation, und die Negation zum Theil Realität ist. Darinn bestehet nun das Wesen des Satzes des Widerspruches, oder noch bestimmter, des Satzes des Entgegensetzens, wodurch alles Denken bedingt ist. Zu jedem Denken ist nämlich absolut ein Entgegensetzen, aber nur kein absolutes Entgegensetzen, nothwendig. Es ist absolut ein Entgegensetzen nothwendig. Nach dieser Foderung kann der Satz des Entgegensetzens so ausgedruckt wbrden: „An keinen Begriff kann ein Merkmal (ein anderer, von demselben verschiedener Begriff) angeknüpft werden, der schon in demselben gesetzt, an denselben schon angeknüpft ist.“ Denn es ist ein absoluter Widerspruch, an einen Begriff ein Merkmal anknüpfen wollen, das, der Voraussetzung nach, schon angeknüpft ist, das also mit sich selbst absolut Eins, und doch zugleich von sich verschieden seyn soll. Zu jedem Denken ist also absolut ein Entgegensetzen

noth-

nothwendig. Aber es darf absolut kein absolutes Entgegensetzen seyn. Nach dieser Foderung kann der Satz des Entgegensetzens so bestimmt werden: Es kann an keinen Begriff ein Merkmal angeknüpft werden, das einem andern schon an denselben geknüpften Merkmale absolut widerspricht, weil dann keines dieser Merkmale bestehen, und in Beziehung auf das andere gedacht werden könnte. Denn dies würde ein Aufknüpfen seyn, und zugleich keines, sondern vielmehr ein absolutes Aufheben des Verbindens. Man siehet daraus, daß beyde Arten von Foderung, und Bestimmung in Rücksicht auf den Satz des Entgegensetzens auf Eins hinaus laufen, dessen Wesen darinne besteht, daß bey jedem Denken zwar ein Entgegensetzen nothwendig sey, aber nur kein absolutes Entgegensetzen statt haben könne, weil dadurch das Denken selbst unmöglich gemacht wird. Es kommt aber immer ein absoluter Widerspruch heraus, man mag die zu verknüpfenden Begriffe als absolut einerley, oder als absolut entgegengesetzt betrachten. Folglich kann in keinem Falle ein Denken statt haben. Da nun die Form des Denkens in der Synthesis der Begriffe, wodurch sie entweder einander gleich, oder entgegengesetz werden, bestehet, diese Synthesis aber durch den Satz des Entgegensetzens bestimmt wird, so wird die Form des Denkens überhaupt durch den Satz des Entgegensetzens bestimmt, und bestehet in diesem Satze selbst.

V.

Bey dem Denken überhaupt ist zweytens zu betrachten der Inhalt desselben, das heißt, nicht blos die Art und Weise, wie gedacht wird, — die Form, die in dem Gesetze des Entgegensetzens (der Bestimmbarkeit) bestehet; sondern das, was, der Form gemäß, gedacht, der Stoff, der durch die Form bestimmt wird. Wird blos auf die Form des Denkens reflektirt, so werden die Begriffe, die entweder positiv (in einem bejahenden Urtheile), oder negativ (in einem verneinenden) mit einander zu verbinden sind, schon als gegeben vorausgesetzt, ohne daß dabey untersucht wird, aus welchem Rechtsgrunde man zu dem Besitzstande derselben gekommen ist, und ob denselben wirklich etwas Reales entspreche, oder ob sie blos aus der Luft gegriffen seyen. Es wird blos auf ihre Verträglichkeit mit einander (auf ihre wechselseitige Bestimmbarkeit) gesehen, und von der Realität ihres Gehaltes abstrahirt. Wird aber auf den Geh lt, insofern er Realität hat, oder nicht, gesehen, so wird von der Form abstrahirt, und es entstehet die Frage: Welches ist der Grund, nach welchem man berechtigt ist, irgend einem Begriffe, der in Verbindung mit einem andern ein bejahendes, oder verneinendes Urtheil ausmacht, Realität zuzuschreiben? Dieser Grund kann nicht wieder ein bloßer, gegebener Begriff seyn, weil von diesem dieselbe Frage gilt; sondern es muß etwas seyn, das dem Begriffe selbst, als Bedingung seiner Möglichkeit, zum Grunde liegt. Dieser Grund, wodurch die Realität

tät eines Begriffes, oder eines Urtheiles (weil jeder Begriff nur in Verbindung mit einem andern gedacht werden kann) bestimmt wird, heißt der zureichende Grund, oder der Realgrund. Es wird von einem Begriffe irgend etwas bejahet, oder verneinet, nicht blos weil das positive, oder negative Prädikat (der Begriff, der an den ersten angeknüpft werden soll) mit dem ersten verträglich ist, sondern weil ein dem bloßen Denken voranszusetzender Grund da ist, durch welchen diese Verträglichkeit (Denkbarkeit) selbst als nothwendig bestimmt wird. Dieser zureichende Grund, wodurch die Realität der Begriffe bestimmt wird, heißt entweder der Beziehungsgrund, wenn nämlich durch denselben in einem bejahenden Urtheile zwey Begriffe einander gleich gesetzt, oder der Unterscheidungsgrund, wenn durch denselben in einem verneinenden Urtheile zwey Begriffe einander entgegen gesetzt werden. Das Denken mag also ein Setzen, oder Entgegensetzen (ein bejahendes, oder verneinendes Urtheil) seyn, so wird immer ein Etwas, als der Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund erfodert, in welchem, und durch welchen zwey auf eine positive oder negative Art zu vereinigende Begriffe entweder einander gleich, oder entgegen gesetzt werden. Dieses Etwas muß, als der Bestimmungsgrund des bejahenden, oder verneinenden Urtheils, ebenfalls nothwendig gedacht werden, und so wird es ebenfalls etwas Bestimmtes, und erfodert einen neuen Bestimmungsgrund, dieser wieder einen andern, und so ins Unendliche, so

lange

lange man in dem Gebiete des Denkens bleibt, welches nur dadurch möglich wird, daß ein Begriff an einen andern geknüpft wird, welche Verknüpfung aber nur durch ein drittes, als den Bestimmungsgrund, der entweder Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund ist, als möglich gedacht werden kann. Und so ist es schlechthin unmöglich, auf einen völlig zureichenden Realgrund, der weiter keinen Beziehungs- und Unterscheidungsgrund voraussetzet, also auf einen absoluten Grund zu kommen, der jeden möglichen Bestimmungsgrund selbst begründet, und bestimmt, von dem also sowohl die Form, als auch die Materie (Realität) alles Denkbaren, und daher die Möglichkeit des Denkens sebst abhängt.

V.

Dieser absolute Realgrund alles Denkbaren, und des Denkens selbst darf ursprünglich nicht selbst ein Denken, das ist ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas seyn; denn sonst würde mit allem Rechte nach dem Grunde gefragt werden müssen, durch welchen der eine Begriff mit dem andern verbunden, und zwar auf eine bestimmte Weise, positiv, oder negativ, verbunden würde, das heißt, warum dem vorgeblichen absoluten Realgrunde als einem Gedachten diese Form, und dieser Gehalt zukomme. Der absolute Realgrund darf weder Materie noch Form des Denkens voraussetzen, also nichts, an welches er angeknüpfet, und Nichts, wodurch er auf eine bestimmte Art (der Form nach)

an

an etwas geknüpft werden könnte. Er darf weder irgend einem von ihm verschiedenen Etwas gleich, noch entgegengesetzt seyn. Denn in beyden Fällen würde ein Beziehungs- und ein Unterscheidungsgrund vorausgesetzt werden müssen, welches wider die Voraussetzung ist. Er kann sich also nur selbst gleich seyn. Nur nach dieser Bestimmung kann er dem Denken überhaupt zum Grunde gelegt werden, und dasselbe möglich machen. Da er das Denken überhaupt erst möglich machen soll, so muß er auch nicht bloß die Form, sondern auch den Stoff des Denkens, und alles Denkbaren in sich enthalten, und durch sich bestimmen. Denn es kann schlechthin nicht gedacht werden, ohne daß ein Etwas gedacht, und zwar auf eine bestimmte (auf eine bejahende, oder verneinende) Art gedacht wird. Er muß also gedacht werden als jedes mögliche Etwas (jeden möglichen Stoff), und als jede mögliche Art, nach welcher irgend ein Etwas gedacht werden kann, (jede Form des Denkens) bestimmend, folglich als der absolute Stoff, und die absolute Form selbst. Der Satz des Grundes darf auf ihn so wenig anwendbar seyn, daß er vielmehr diesen Satz erst selbst begründen muß. Es darf also in Absicht auf ihn schlechthin nicht gefragt werden können, woher ihm dieser Stoff, nnd diese Form komme. So wie er durch sich selbst bestimmt ist, so ist auch der Stoff, und die Form, wodurch er bestimmt ist, durch ihn selbst bestimmt. Er ist nicht ein Glied in der Reihe, der etwas anders voraussetzte, wodurch er angeknüpft werden könnte, sondern er hängt

an

an sich selbst fest, trägt sich durch seine eigne Kraft, und bringt die ganze Reihe alles Denkbaren durch sich selbst hervor, in dem er sie der Materie und der Form nach bestimmt.

VI.

Er ist sich selbst der absolute Stoff und die absolute Form, weil er durch sich selbst bestimmt ist. Stoff und Form müssen absolut einerley seyn, wenn sie absolut seyn sollen. Denn gesetzt, der Stoff hänge von der Form ab, so wäre er nicht absolut; dieselbe Bewandniß hat in Absicht auf die Form statt, die ebenfalls nicht absolut seyn könnte, wenn sie von dem Stoffe abhienge. Ursprünglich also ist der Stoff von der Form gar nicht verschieden, sondern mit ihr absolut Eins. Die Frage also: Gehet der Stoff der Form oder die Form dem Stoffe vorher? hat gar keinen Sinn, und hiermit ist in Absicht auf die Entstehung der Welt aus Nichts, oder aus einer ewig vorhandenen Materie, die erst geformt werden sollte, eine Menge unnützer, und sich völlig widersprechender Subtilitäten abgewiesen.

Stoff, und Form ist ursprünglich einerley, haben wir so eben behauptet. Dies kann nicht anders seyn, wenn ein völlig zureichender Grund alles Wissens, und

folg-

folglich das Wissen selbst möglich seyn soll. Denn gesetzt, der Stoff sey ursprünglich von der Form verschieden, so müßte ein drittes voraus gesetzt werden, durch welches, und in welchem sie einander gleich gesetzt wären; es müßte etwas Höheres als Beziehungsgrund gedacht werden, aus welchem erwiesen werden könnte, daß sie ihrer Verschiedenheit ungeachtet dennoch einander gleich wären. Das, worinn sie einander gleich wären, müßte ein gemeinschaftliches Merkmal seyn, unter welchem sie als einem höheren Begriffe beyde enthalten wären. Und so hörte der vorgebliche absolute Realgrund auf, absolut, das ist, durch sich selbst bestimmt zu seyn, und der höhere Begriff müßte als der absolut erste angenommen werden. Wäre aber in diesem wieder der Stoff von der Form verschieden, so müßte wieder ein höherer Begriff voraus gesetzt werden, und so könnte man nie zum Ziele kommen.

VII.

Ist Stoff und Form ursprünglich absolut einerley, so muß der absolute Realgrund alles möglichen Wissens **rein material**, und **rein formal** zugleich seyn. Weder die Materie noch die Form muß ihm von irgend etwas außer ihm kommen, sondern er muß in Rücksicht auf **das**, **was** er ist, und auf die Art, **wie** er es ist. durch sich selbst bestimmt seyn. Ist er durchgängig durch sich selbst bestimmt, so kann er kein todtes Princip seyn,

das

das seine Bestimmung erst anders woher erhält; sondern er muß ein lebendiges, und belebendes Prinzip seyn. Er muß ein lebendiges Prinzip seyn, indem er sein Seyn, sein Wesen selbst bestimmen soll, und zwar so, wie er es in sich selbst vorfindet: er muß ein belebendes Prinzip seyn, indem er das Seyn, und Wesen alles dessen, was er nicht ist, und was sich folglich nicht selbst bestimmen kann, durch sich selbst bestimmen, und, so zu sagen, aus dem Nichts hervorrufen soll. Denn was sich nicht selbst bestimmen kann, ist ohne fremde Bestimmung gar nichts; es wird also nur durch sie ein Etwas. Es ist, weil etwas anderes ist, wodurch es bestimmt, und aus dem Nichts hervorgezogen wird. Dasjenige aber, was sich selbst bestimmen kann, ist nicht, weil etwas anderes ist; es bedarf keiner fremden Bestimmung, um zu seyn, und etwas zu seyn; es ist, weil es ist; und es ist alles, was es ist durch sich, und für sich. Da es sein Seyn selbst bestimmt, so ist sein Seyn überhaupt zugleich die Form des Seyns (die bestimmte Art zu seyn) und die Form des Seyns das Seyn überhaupt (die Materie des bestimmten Seyns); folglich fällt hier Materie und Form zusammen, und ist absolut Eins. Eben dadurch, daß es sich überhaupt setzt, setzt es sich bestimmt.

VIII.

Der absolute Realgrund alles Wissens soll sich selbst

setzen, und eben dadurch bestimmt setzen, und zwar so, wie er sich selbst in sich selbst vorfindet. Er muß sich also selbst anschauen können, und um dieses Anschauen bestimmen zu können, muß er das Anschauen zu sich selbst reflektiren, zum Objekt seiner selbst macheu, und mit sich selbst vergleichen. Das Anschauende, und Angeschaute, Subjekt, und Objekt ist auf diese Art absolut Eins. Hier fällt aller Beziehungs- und Unterscheidungsgrund weg, und folglich aller Grund außer dem absoluten Realgrunde, der sich selbst begründet, sich selbst als Anschauendes, und Angeschautes durch sich selbst von sich selbst unterscheidet, und durch diese Unterscheidung als absolut Eins bestimmt. Denn insofern der absolute Realgrund sich selbst zum Objekt macht, das ist, sich als das Anschauende selbst anschauet, unterscheidet er sich selbst von sich selbst, als das Subjektive von dem Objektiven; aber insofern er das Anschauende dem Angeschauten, und das Angeschaute dem Anschauenden absolut gleich setzt, und folglich als Subjekt — Objekt bestimmt, hebt er jene Trennung mit absoluter Nothwendigkeit auf, und setzt sich seinem ursprünglichen Wesen nach als absolute Einheit, die nur, insofern sie gedacht wird, als ein Mannigfaltiges in subjektiver Rücksicht erscheinet. Bey der Bestimmung des absoluten Realgrun-

des muß also das Subjektive, und Objektive als absolut Eins zusammen fallen.

IX.

Aus allem dem, was bisher gesagt worden ist, erhellet klar, daß der absolute Realgrund alles Wissens kein anderer seyn kann, als das Ich an sich, insofern es als blos bestimmend, nicht aber auf irgend eine Art bestimmt, gedacht wird. Das Ich ist absolut, insofern es sein Seyn, wodurch es sich von etwas andern unterscheidet, also seine eignen Schranken bestimmen kann. Es ist wesentlich bewußtseyend, und es ist blos durch sein Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist durch sich selbst; es ist nicht, weil etwas anders ist; es kommt nicht von außen; es ist also absolut. So wie sich das Ich seiner bewußt ist, muß es sich, als dieses Bewußtseyn bestimmend, das ist, als absolute, sich selbst anschauende, Realität setzen. Das nothwendige Bewußtseyn seiner selbst ist also diese Realität selbst; es giebt für dasselbe keinen andern Grund der Realität seiner selbst, als das nothwendige Selbstbewußtseyn. Wer außer seinem nothwendigen Selbstbewußtseyn noch einen Ueberzeugungsgrund, daß er wirklich ist, daß dem Gedanken, daß er ist, etwas Reales entspreche, sucht, der muß wahnsinnig seyn. Aber das Ich ist nichts, als lau-

ter Bewußtseyn; es kann gar nicht aus demselben treten. Alles, was außer dem Ich seyn soll, ist ebenfalls nichts, als ein nothwendiges Bewußtseyn, das das Ich von dem nothwendigen Selbstbewußtseyn unterscheidet, und dadurch beyde Arten von Bewußtseyn bestimmt. So wie das Ich gezwungen ist, durch das nothwendige Selbstbewußtseyn sich als absolute Realität zu setzen, so muß es auch durch das andere nothwendige Bewußtseyn, das es von dem Selbstbewußtseyn nothwendig unterscheidet, als eine durch das Ich bestimmbare, und von demselben abgeleitete Realität setzen, als eine Realität also, die sich nicht selbst bestimmen kann, die aber vermittelst des nothwendigen Bewußtseyns ebensowohl Realität ist, als das Ich selbst, weil auch dem Gedanken Ich nur insofern Realität zukommt, als er durch das nothwendige Selbstbewußtseyn begründet, und bestimmt ist. Also das nothwendige Bewußtseyn ist der gemeinschaftliche Grund aller Realität überhaupt. Der Vorstellung von dem, was das Ich nicht ist, entspricht daher eben so gewiß etwas Reales, als der Vorstellung von dem, was das Ich ist, insofern beyde Arten von Vorstellung durch ein nothwendiges Bewußtseyn bestimmt sind, nur mit dem Unterschiede, daß dasjenige, was das Ich nicht ist, sein Wesen (seine Realität) nicht selbst, das Ich aber sein Wesen (seine Realität) selbst bestimmen kann, und folglich die Realität des Ich absolut, durch sich selbst bestimmt, die Realität des Nicht — Ich

aber blos bestimmbar durch das Ich, und von demselben abgeleitet ist.

Durch das absolute Bewußtseyn (das Selbstbewußtseyn) ist daher alle mögliche Realität in dem Ich niedergelegt, und aus demselben, als der Urquelle aller Realität, muß alle Realität geschöpft werden. Jeder bestimmten Vorstellung, jedem individuellen Bewußtseyn kann nur insofern etwas Reales entsprechen, als es ursprünglich durch ein absolutes Bewußtseyn bestimmt ist. Wer den Grund der Realität außer dem nothwendigen Bewußtseyn sucht, der muß noch nie mit Aufmerksamkeit sich selbst, sein eigenes Bewußtseyn, beobachtet haben. Das nothwendige Bewußtseyn ist der einzig mögliche Grund aller Realität; es ist schlechthin so, und daher nicht zu ändern. Und wer dies ändern will, der muß auch die Natur der Intelligenz ändern wollen, die darinn bestehet, daß sie vermittelst eines nothwendigen Bewußtseyns sowohl ihre eigne, als auch die Realität dessen, was sie nicht ist, bestimmt, das heißt, sich sowohl, als das Nicht — Ich, als etwas Reales, setzt, und durch wechselweise Bestimmung einander entgegen setzt.

Das Ich ist daher, weil es ist; es ist, vermittelst des nothwendigen, durch sich selbst bestimmten Bewußtseyns,

seyns, absolute Realität. Alles aber, was außer dem Ich ist, ist nur insofern, als das Ich ist, als dieses vermittelst eines nothwendigen Bewußtseyns, das es von dem Selbstbewußtseyn unterscheidet, etwas als Reales setzt, das es sich entgegen setzt. Alles, was das Ich nicht ist, ist also von dem Ich abgeleitete Realität. Das Ich ist daher der absolute Grund aller Realität. Soll nun dasjenige, was immer außer dem Ich gesetzt werden mag, eben so gewiß Realität haben, als das Ich selbst, so muß dasselbe aus der Natur des Ich, oder der Intelligenz, mit Nothwendigkeit abgeleitet werden können, so, das gezeigt wird, das Ich könne nicht Ich seyn, wenn dieses, oder jenes nicht als real gesetzt werde. Wenn z. B. gezeigt werden soll, daß es eine Sinnenwelt, daß es Pflichten, und Rechte, daß es ein besseres Leben, und eine Gottheit gebe, oder daß den Vorstellungen von allen diesen Gegenständen etwas Reales entspreche, so muß gezeigt werden, daß das Ich sich selbst nicht als etwas Reales setzen könnte, daß es sein eignes Seyn als eine Täuschung ansehen müßte, wenn es die Realität jener Gegenstände nicht mit eben der untrüglichen Gewißheit, womit es sein eignes Seyn setzt, zugleich mit setzte. Alles daher, was nothwendig gesetzt werden muß, wenn es möglich seyn soll, daß sich das Ich selbst setzen, und als solches behaupten könne, hat eben so gewiß Realität, als das Ich selbst. Daher muß vom Ich ausgegangen werden, damit alles aus der Natur desselben

mit

mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt werden könne. Wer mit dieser Art von Gewißheit, womit sich die Realität des Ich selbst durch ein nothwendiges Bewußtseyn aufdrängt, und auf dieselbe Art jede andere Realität bestimmt, nicht zufrieden ist, wer nicht weiß, daß er selbst ist, dem ist weiter nicht zu helfen.

Ende des ersten Theils.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schad, Johann Baptist,

Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie

Bd.: Erster Band

Erfurt 1800

Ph.u. 441-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046881-7
VD18 8043035